GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

VOLUME DICIASSETTESIMO

1904

FIRENZE
SOCIETÀ TIPOGRAFICA FIORENTINA
VIA SAN GALLO, N. 33
Con i caratteri orientali del R. Istituto di Studii Superiori

1904

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

SOTTO L'ALTO PATRONATO DI S. M. IL RE D'ITALIA

Consiglio direttivo

SOCI ONORARII

Presidente onorario

Conte Comm. Prof. ANGELO DE GUBERNATIS.

A. - **Soci onorarii italiani**

Comm. Prof. GRAZIADIO ASCOLI, Senatore.
Comm. Prof. MICHELE KERBAKER.
Comm. Prof. FAUSTO LASINIO.
Comm. Prof. ANTELMO SEVERINI.
Comm. Prof. EMILIO TEZA.

B. - **Soci onorarii stranieri**

I. - *Europei*

Prof. BASIL H. CHAMBERLAIN, Esq. - Tokio.
Prof. GASTON MASPERO. - Parigi.

Prof. Léon De Rosny. - Parigi.
S. E. Ernesto Satow. - Tokio.
Prof. Dr. Friedrich von Spiegel - München.

II. - *Asiatici*

Prof. Bhandarkar. - Puna.
Prof. Negîb Bistânî. - Bairût.
Ragia Surindro Mohun Tagor. - Calcutta.
Sumangala, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. - Colombo (Seilan).

SOCI ORDINARII

I.

BALLINI (Dr. Ambrogio). - Bologna.
BARGAGLI (Marchese Piero). - Firenze.
BARONE (Prof. Giuseppe). - Napoli.
BASSET (Prof. René). - Algeri.
BELLONI-FILIPPI (Prof. Ferdinando). - Buti (Pisa).
BERNHEIMER (Dr. Carlo). - Livorno.
BLUMENSTIHL (Prof. Emilio). - Roma.
BRACCO (Carlo). - Shanghai.
BUONAZIA (Prof. Lupo). - Napoli.
BRÜNNOW (Prof. Rudolph). - Vevey (Svizzera).
CHILOVI (Comm. Desiderio), Bibliotecario Capo della R. Biblioteca Nazionale Centrale. - Firenze.
CIARDI-DUPRÉ (Dr. Giuseppe). - Firenze.
CONSUMI (P. Prof. Stanislao), delle Scuole Pie.-Firenze.
CONTI-ROSSINI (Cav. Avv. Carlo). - Roma.
CORSINI (Principe Don Tommaso), Senatore.-Firenze.
DEI (Cav. Giunio). - Roma.

Fasola (Prof. Carlo). - Firenze.
Festa (Prof. Nicola). - Roma.
Formichi (Prof. Carlo). - Pisa.
Franceschi (Dr. Med. Lavinio). - Firenze.
Frick (Guglielmo), Libraio dell'I. e R. Corte. - Vienna.
Ghisi (Comm. Ernesto), Console onorario d'Italia. - Shanghai.
Gigliucci (Conte Ing. Mario). - Firenze.
Gregorio (March. Prof. Giacomo De). - Palermo.
Griffini (Prof. Dr. Eugenio). - Milano.
Gubernatis (Comm. Enrico De), Console generale d'Italia. - Corfù.
Guidi (Comm. Prof. Ignazio). - Roma.
Hyvernat (Ab. Prof. Enrico). - Washington.
Karolides (Prof. Paolo). - Atene.
Lagùmina (Monsig. Bartolomeo). - Girgenti.
Levantini-Pieroni (Prof. Giuseppe). - Firenze.
Maccari (Prof. Latino). - Genova.
Merx (Dr. Prof. Adalberto). - Heidelberg.
Modigliani (Cav. Dr. Elio). - Firenze.
Nocentini (Cav. Prof. Lodovico). - Roma.
Pacini (Prof. Carlo). - Firenze.
Pavolini (Prof. Paolo Emilio). - Firenze.
Pellegrini (Prof. Astorre). - Firenze.
Perreau (Cav. Uff. Ab. Pietro). - Parma.
Philipson (Comm. Ing. Eduardo). - Firenze.
Prato (Prof. Stanislao). - Noto (Sicilia).
Prince (Prof. J. D.). - New York.
Pullè (Conte Prof. F. L.). - Bologna.
Puntoni (Comm. Prof. Vittorio). - Bologna.
Rosen (Barone Prof. Vittorio De). - Pietroburgo.

Raffaelli (Dr. Filippo). - Bagnone (Massa).
Rocca (Prof. Vittorio). - Livorno.
Sacerdote (Gustavo). - Berlino.
Salinas (Comm. Prof. Antonino). - Palermo.
Scerbo (Prof. Francesco). - Firenze.
Schiaparelli (Cav. Prof. Celestino). - Roma.
Schiaparelli (Comm. Prof. Ernesto). - Torino.
Schiaparelli (Comm. Prof. Giovanni), Senatore. - Milano.
Sommier (Cav. Stéphen). - Firenze.
Starrabba (Barone Raffaele). - Palermo.
Stefani (Dr. Ed. Luigi De). - Firenze.
Suali (Dr. Luigi). - Bonn.
Teloni (Conte Prof. Bruto). - Firenze.
Torrigiani (March. Pietro), Senatore. - Firenze.
Tortoli (Cav. Uff. Giovanni), Accademico della Crusca. - Firenze.
Trombetti (Prof. Alfredo). - Bologna.
Wackernagel (Dr. Prof. Yakob). - Göttingen.
Wilhelm (Dr. Prof. Eugen). - Jena.

II.

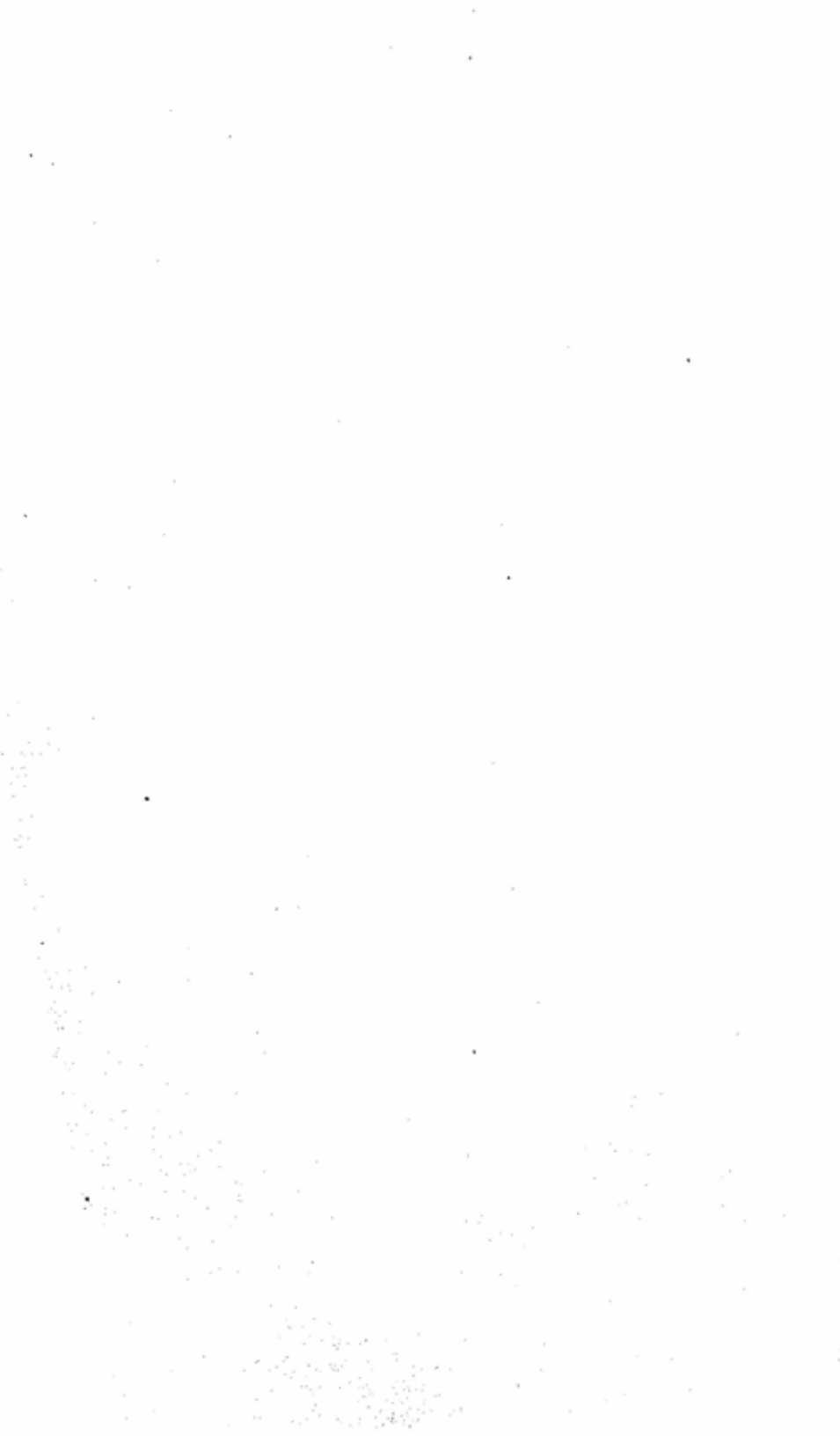
Biblioteche, Società e Istituti
Soci ordinarii della Società Asiatica Italiana.

Biblioteca Universitaria. - Algeri.
Biblioteca Universitaria. - Berlino.
Biblioteca Universitaria. - Bonn.
Biblioteca Universitaria. - Budapest.
Biblioteca Universitaria. - Christiania.
Biblioteca Marucelliana. - Firenze.
Biblioteca Universitaria. - Friburgo (Breisgau).
Biblioteca Universitaria. - Jena.
Biblioteca Universitaria. - Leida.
Biblioteca Ambrosiana. - Milano.
Biblioteca Braidense. - Milano.
Biblioteca Nazionale. - Napoli.
Biblioteca della Columbia University. - New York.
Biblioteca della Sorbona. - Parigi.
Biblioteca Palatina. - Parma.
Biblioteca Imperiale. - Pietroburgo.
Biblioteca Universitaria. - Praga.
Biblioteca Universitaria. - Strasburgo.

Biblioteca Nazionale. - Torino.
Biblioteca Universitaria. - Tubinga.
Biblioteca di S. Marco. - Venezia.
Biblioteca Reale. - Copenaghen.
Stadtbibliothek. - Hamburg.
Kantons-Bibliothek. - Zurigo.
New York Public Library.
Ministero d'Agricoltura e Commercio. - Roma.
Collegio-Convitto della Querce. - Firenze.
Società Geografica Italiana. - Roma.
Società Archeologica. - Alessandria d'Egitto.
Ateneo Rumeno. - Bucarest.
Public Library. - Boston.
Biblioteca Khediviale. - Cairo.

SOCIETÀ E PERIODICI

con le quali la SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA fa il cambio delle pubblicazioni.

American Oriental Society. — *New Haven.*
Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. — *Londra.*
Société Asiatique. — *Parigi.*
Société Philologique. — *Parigi.*
Société Finno-ougrienne. — *Helsingfors.*
Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. — *Aja.*
Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — *Batavia.*
Royal Asiatic Society. — *Shanghai.*
Académie Impériale des Sciences. — *Pietroburgo.*
Smithsonian Institution. — *Washington (Stati Uniti d'America).*
Akademie der Wissenschaften. — *Monaco (Baviera).*
Deutsche morgenländische Gesellschaft. — *Halle.*
R. Università. — *Upsala.*
École Française d'Extrême-Orient. — *Saigon (Indosina).*
R. Accademia dei Lincei. — *Roma.*
Seminar für orientalische Sprachen. — *Berlino.*
Société des Bollandistes. — *Bruxelles.*
Accademia di Verona (Agricoltura, Scienze, Lettere, Arti e Commercio).
The University of Chicago Press.
Revue Orientale. — *Budapest.*
Al-Machriq. « Revue catholique orientale bimensuelle ». — *Beyrouth (Syrie).*
Le Muséon. — *Lovanio.*
Il Bessarione. — *Roma.*

PUBBLICAZIONI PERVENUTE ALLA SOCIETÀ

Horn P. *Geschichte der persischen Litteratur*, 1901.

Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Litteratur*, 1901.

Smith Levis Agnes, *Studia Sinaitica*, no. IX.

—— *Select narratives of holy Women.* — Testo siriaco, 1900.

—— *Studia Sinaitica*, no. X (traduzione inglese dell'opera suddetta), 1900.

Grierson G. A. *Specimens of the bengali and assamese Languages* (Linguistic Survey of India), Vol. III, parte, II, e V, parte I e II. Calcutta, 1903.

Beccari C. *Documenti inediti per la storia d' Etiopia.* Roma, 1903.

Risley e Gait, *Census of India*, 1901, vol. 3. Calcutta, 1903.

Hertel J. *Ueber das Tantrākhyāyika, die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra.* Leipzig, 1904.

Palladius. The Book of Paradise, edited and translated by W. Budge (Lady Meux MS„ no. 6). London, 1904.

Imperial Library Catalogue, Part I, Vol. 1 e 2. Calcutta, 1904.

Leander P. *Ueber die sumerischen Lehnwörter im Assirischen.* Upsala, 1903.

De Rosny L. *Traité de l'éducation des vers à soie au Japon.*

Dussaud E. *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne.* Paris, 1903.

Nielsen K. *Die Quantitätsverhältnisse in Polmaklappischen.* Helsingfors, 1902.

RAMSTEDT G. J. *Ueber die Konjugation des Chalkha-Mongolischen.* Helsingfors, 1902.

SEGERSTEDT T. K. *Till Frågan om Polyteismens Uppkomst.* Stockholm, 1903.

VANDENHOFF R. *Exegesis psalmorum imprimis messianicorum apud Syros Nestorianos.* Rheine, 1899.

CAETANI L. *Annali dell' Islām.* Vol. I. Hoepli, 1905 (dono dell' editore).

FUMI F. G. *Limen indicum*, 3ª edizione rinnovata. Hoepli, 1905 (dono dell' editore).

MEERWALDT J. H. *Handleiding tot de beoefening der Bataksche Taal.*

CERIANI Prof. A. *Analisi dell' opera « Le Quatrième Évangile » di A. Loisy* (Estratti 4 dal Periodico « *La Scuola Cattolica* » di Milano).

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

I LOGGO E LA LEGGE DEI LOGGO SARDA

> .... nullas leges scriptas habent; consuetudine et moribus maiorum ius et fas omne aestimatur....
>
> Ludolf, *Historia Aethiopica*, Francoforte 1680, l. IV c. 2.

La letteratura etiopica non offre, come è noto, raccolte nazionali di leggi. La *Ser'ata Mangest*, pur contenendo talune norme procedurali, riguarda, più che altro, la corte reale e quistioni ad essa attinenti: è più *Notitia dignitatum* che non *Edictum Theodorici* o *Breviarium Alarici*. Il *Maṣḥafa Berhān* di re Zare'a Yā'eqob concerne soltanto argomenti ecclesiastici, almeno a giudicarne dal compendio fattone da Augusto Dillmann. Il *Fetḥa Nagast*, argomento di poderosa pubblicazione dell'illustre Guidi, vien dall'arabo; e per quanto esso sembri accettato come codice dal tribunale supremo dei re fin dal secolo XVI, quell'accozzaglia, pessimamente tradotta e pessimamente intesa, di canoni ecclesiastici, di precetti biblici e di leggi romane è rimasta più sulla bocca del popolo come nome o come espressione ideale d'un diritto puro e imparziale, quale quello amministrato o da amministrarsi dai coronati figli di Salomone e della Regina del mezzodì, che non, come diritto pratico ed applicato, nella vita effettiva. Nè più del nomo-canon di 'al-As'ad ibn al-Assāl ebbero fortuna altre opere che pur dall'arabo passarono in etiopico, come il *Faws Manfasāwi*, redatto da Michele vescovo di Atrib e Malig, che abbastanza diffusamente tratta, più dal punto di vista religioso che nei riguardi giuridici, dell'omicidio, del furto, della falsa testimonianza, ecc.: anzi, tutt'al più, sono note soltanto ai meno inculti membri d'un clero generalmente ignorantissimo e altrettanto corrotto quanto altez-

zosamente superbo e intrigante. Di fatto, questi libri, di origine straniera, concernono altri popoli, altri stadi di civiltà, altre evoluzioni di istituti e di costumi: gli Etiopi non vi trovano corrispondenza con la lor vita, con buona parte del loro essere economico e sociale. In realtà, essi reggonsi secondo un diritto consuetudinario, il quale profondamente, spesso, differisce dal diritto dei libri or mentovati, che soltanto per tradizione orale si tramanda, e che spesso contrapponendosi alla legge scritta ne trionfa; in fondo, è ciò che la Tavola Amalfitana già osserva, che cioè, se la legge è *sanctio sancta*, la consuetudine è *sanctio sanctior*. Questa consuetudine vive pura di estranee influenze, che invece più forti sentonsi nei tribunali del re o di grandi, sovra tutto fra le agresti popolazioni e nei villaggi. Così essendo, e mancando di persone che nei villaggi abbiano — come i prisci Germani facevano per la loro *ewa* — incarico speciale di custodire e di recitare la legge, non sorprende che differenze riscontrinsi da luogo a luogo, da popolazione a popolazione, o che incertezze, disparità di pareri e di memorie sorgano a volte fra gli abitanti di uno stesso luogo, fra i membri d'una stessa cumunità. Onde, è ben naturale che di quando in quando, per accertare il diritto in genere da seguire o per statuire su qualche punto speciale, sorgano tentativi di popolazioni o di capi feudali. Così, ricordo il convegno — avvenuto una diecina di generazioni or sono — in cui i *nabarā* o rappresentanti della democratica federazione degli Acchele Guzai concordarono le norme dette del Mién Mahazà ancor vigenti fra essi sui diritti della donna, norme che poi vennero proclamate ai principali posti d'acqua della vasta regione, come l'Haghír nello Scimezana, il Belalà (trascr. *belālā*) presso Auhiné, il Mai Seràu, l'Abedi nel Degghièn (trascr. *abadi*, *daggi'ēn*), il Mién Mahazà (trascr. *mi'en maḥazā*), il Mai Adghí presso Corbaria, ecc.; ricordo il convegno di Mai Ghif, in cui, circa un quarto di secolo fa, i notabili del Seraé convennero di aggravar la pena del ladro di bestiame; ricordo Hab Sellus e deggiac Gabra Krestos, capi dell'Hamasén verso la fine del secolo XVII, i quali tentarono di codificare, in certo modo, il diritto locale, che appunto nei termini da loro stabiliti e tramandati oralmente di padre in figlio si applica specialmente dai Decchi

Tascím (trascr. *däqqi tāšém* ed anche *däqq atošém*). Ma, durante il mio lungo soggiorno in Eritrea, ebbi modo di scoprire un tentativo ancora più spinto: quello di fermare in iscritto la consuetudine giuridica d'una popolazione, una specie di *pactus* dei popoli barbarici del primo nostro medio-evo, come il *Pactus Alamannorum* e il *Pactus Baiuwariorum*, o come i primi nostri statuti comunali. Questo documento — l'unico finora noto nella letteratura etiopica — si trova inserto in un codice della chiesa di Sarda e concerne la popolazione detta dei Loggo Sarda.

***

Läggò däqq täsfā gyorgís näq'ē kuellòm bequārā iyòm zemäṣū: — «I Loggo, progenie di Tesfà Ghiorghís Necché, vennero tutti dal Quara» —, così trovo in una confusa esposizione tigrina di leggende e di tradizioni sulle genti delle provincie nordiche d'Etiopia. Altri invece — anzichè nella regione a occidente del lago Tsana — nel Tembién, distretto meridionale del Tigré, addita la culla dei Loggo. — Leggende infondate, verisimilmente, entrambe. Uno studio profondo e una critica severa delle leggende e delle tradizioni delle stirpi tigrine a noi soggette conduce a considerare col maggiore scetticismo le ripetute affermazioni di remote migrazioni dei progenitori di tali stirpi: se indubitabile a volte ne apparisce, come per gli Adchemé Melgà, per gli Zaguà, per i vari Egghelà d'origine saho, ecc., il fondamento, altre volte esse son frutti abbastanza tardivi di smania d'imitazione, d'una specie di tendenza nobiliare, d'analogie fonetiche, di fantasticherie. Tali appaiono, per esempio, le novelle sulle immigrazioni de' padri delle grandi stirpi congiunte dei Decchi Tascim, dei Merettà e degli Acchele Guzai: novelle, cui non saprebbesi dare maggior valore che non a molte di quelle tramandateci, sulle origini degli antichi popoli italici, da Dionisio d'Alicarnasso. De' Loggo nulla possiam dire se non che essi appariscono come una delle antichissime popolazioni dell'alto Mareb.

Un testo etiopico, da me edito e tradotto fra le note al *Gadla Filpos* di Debra Bizen, collega come in un grande gruppo etnico i Loggo con stirpi dell'Agamè, con gli abitanti del

Degghién distretto dell'Acchele Guzai a nord dei Loggo Sarda, con gli Hedareb o, meglio, con que' gruppi di genti abissine che, scese nella calda regione del Barca e unitesi coi Begia, costituirono i Beni Amer, con i Decchi Beerài abitanti del distretto tigrino di Beezà, coi Legomtí abitanti a sud del fiume Belesa, coi Uarèb abitanti presso il Seloà e l' Enderta, con le dodici stirpi degli Agau, coi Tafà'del Begamder, coi Gafat, ecc.: da un tale aggruppamento, che spesso sembra capriccioso, di genti nulla di positivo possiam ritrarre. Sulle proprie origini, poi, i Loggo hanno due leggende, l'una diffusa nell'Hamasén, l'altra tramandata nell'Acchele Guzai. Secondo la prima, Robēl, il biblico Ruben, il fondatore d'una delle dodici tribù ebree, passato in Abissinia con Menelich, il figlio di Salomone e della regina dell'Austro, vi avrebbe generato Sāwr, padre di Am'ād, padre di Emāhā, padre di Qayyeḥ, padre di Tefreryā, padre di Tasfā Giyorgis, o, come è nella pronuncia volgare, Tesfà Gherghis: sarebbe costui il progènitore antichissimo dei Loggo. Secondo l'altra versione, un tale Assèt avrebbe generato Assāwr, padre di due figli, 'Aydo e Guftu: Guftu sarebbe il capostipite delle varie tribù Saho dell'alta Assaorta; 'Aydo avrebbe, oltre ai capostipiti dei Saho dell'Assaorta inferiore, generato Idris, padre di Maḥammèd, padre di Rubēl. Questi, migrato in Abissinia, vi si sarebbe convertito al cristianesimo e vi avrebbe avuto due figli, Onāy, dal quale trae origine la popolazione di numerosi villaggi del Degghién, e Lagguāy, d'onde i Loggo.[1] Da Lagguāy sarebbe nato Tesfà Gherghís.

È facile vedere come le due leggende s'impernino su tre nomi, confuso ricordo di avi di cui almeno due certamente non vissero se non nell'immaginazione popolare, Robēl, Sāwr e Tesfà Gherghís. Prevalse nell'Hamasén l'influenza della ten-

---

[1] Appunto alludendo a questa unità di stirpe un canto popolare sulla conquista dell'Acchele Guzai per opera di Cocobiè e degli Amhara incomincia:

akkälän guzāyīn ēnāyīn lēgguāyīn
ezzi'omés aymeflāyīn

« Acchele Guzai ed Enai Logguai — queste invero son cose che non si possono dividere ».

denza, per cui quasi tutte le popolazioni del nord-est dell'Abissinia si fanno derivare da qualcuno dei compagni del favoloso Menilek, i quali, con anacronismo singolare, finirono con l'essere gli stessi capostipiti delle dodici tribù ebree: tendenza avente un perfetto riscontro in quella dei musulmani dell'Africa in genere, che, pur non contando una goccia di sangue semitico nelle vene, diconsi prole degli Alidi, dei Coreisciti, o almeno di Arabi migrati. Nell'Acchele Guzai, invece, durante l'elaborazione della leggenda, prevalse l'influenza della migrazione dei Saho, costituente un de' principali fenomeni etnici di quella zona: del resto, nella vasta pianura di Hazamò i Loggo Sarda si trovano da secoli a contatto con pastori Saho, colà risalenti durante l'estate per ragione di pascoli; e, grazie alla similitudine del nome Sāwr con quello del leggendario padre d'Assaorta, e fors'anco per maritaggi, si vollero accomunate le origini delle varie popolazioni.

Stando a leggende orali, da me raccolte nello Tsellimà, la sede primitiva dei Loggo sarebbe stato il bello e fertile Acchele Guzai centrale. Ad essi avrebber mosso una guerra di sterminio, assistiti dai Tedrèr, i Merettà. Vuol la leggenda che i Loggo tutti cadessero trucidati e le loro donne sventrate, e che un fanciullo solo, svelto dal seno materno, sopravvivesse per perpetuare la sua stirpe. Questo fanciullo fu — raccontasi — Tesfà Gherghìs, soprannominato Neccà (trascr. *näqqā'*) o lo « spaccato » appunto per essere stato tratto a forza dall'utero della madre.

Dopo la guerra dei Merettà, i discendenti di Tesfà Gherghìs si sarebbero divisi. Gli uni sarebbero rimasti a sud dei Merettà, appoggiandosi alla formidabile e quasi inespugnabile Amba Sarda (trascr. *embā sārdā*). Gli altri, a nord-ovest, avrebbero trovato riparo tra le difficili balze di Scicchetti, villaggio dell'Hamasén che le tradizioni di quella regione affermano essere stato l'antico centro di questo gruppo dei Loggo, e che trovasi circa un'ora a nord di Debaroa; di là, si sarebbero allargati verso sud e verso occidente, stabilendosi nelle belle campagne dello Tsellimà e dell'Hamasén meridionale. La leggenda attribuisce tre figli a Tesfà Gherghìs: l'uno Beṣ'ā, Buṣ'ā, Beṣ'āy, sarebbe rimasto in Scicchetti; un altro, Gomadāy, avrebbe iniziata l'emigrazione recandosi a Himbertí, a

circa tre ore a ovest-sud-ovest di Asmara; il terzo, Hannesò o Yoḥannesò, sarebbe il padre delle nove stirpi, che dalla loro fortezza presero il nome di Sarda. In tal modo, i Loggo furono e ancor si presentano divisi in due gruppi, separati per circa un centinaio di chilometri da popolazioni che pur come essi parlando il tigrai hanno diversissime origini quali gli Adchemé Melgà, i Decchi Admocòm, i Robrà, gli Egghelà Hatzin, i Merettà, i Tedrèr: il primo gruppo è, come accennai, specialmente nello Tsellimà e nel distretto dell'Hamasén detto Loggo Ceuà, andando dall'alto Mareb fin verso il torrente Ghergher; il secondo è notevolmente a sud-est del primo, si accentra nell'Amba Sarda, occupa buon tratto della sponda settentrionale del Belesa, vanta, a occidente, diritti sulla pianura di Hazamò e ad oriente confina col distretto dei Uod Acchele Meshàl.

I testi pochissimo finora ci hanno svelato sulle antiche vicende dei Loggo. Il *Gadla Libānos*, che par essere stato redatto verso la fine del secolo XIV, riferendosi a tradizioni di tempi più antichi, tace di essi, mentre invece mostra i Tedrèr stabiliti in Ahez e in Areghèn. Atti di Dabra Libānos includono i Loggo — senza dubbio i Loggo Sarda — tra i feudi largiti prima da re Gabra Masqal, poi da re 'Amda Ṣyon I al convento: tali atti sono peraltro indubbiamente apocrifi. Il *Gadla Yonās* ci fa assistere allo stabilimento dei Č̣awā nello Tsellimà, avvenuto per opera di re Zare'a Yā'eqob verisimilmente poco dopo il 1450; esso non menziona i Loggo, ma con sicurezza se ne trae che, di già avvenuta la divisione in due gruppi, il gruppo dello Tsellimà e dell'Hamasén doveva essere allora nel massimo fiore. Lo stesso testo ci presenta aspre lotte fra Badla Ma'āt capo di Tekulē, che la tradizione ricorda di stirpe Ghenghentài de' Balaw Tedrèr, e un Walda Gādā, Sela Dāwit, capo dello Ṣam'ā, verisimilmente di stirpe Loggo Sarda, e, poichè la tradizione ancor narra della caduta della potenza Balaw appunto con l'uccisione di Badla Ma'āt, sembra avervisi un elemento per accertare l'età dell'espandersi dei Loggo Sarda a danno dei Tedrèr: Yonās, spettatore di quelle lotte, morì nel 1491. Infine, il *Maṣḥafa mesṭira Samāy wa Meder*, edito testè dal Perruchon e composto nel secolo XV o al prin-

cipio del XVI, enumera i Loggo fra le principali popolazioni d'Abissinia.

Non è certamente il caso di tentar qui di ricostruire, sulla base di scarsissimi testi e di spesso insicure tradizioni, un saggio di storia dei due gruppi de' Loggo. Per il gruppo occidentale, l'avvenimento maggiore fu la parziale loro sostituzione per opera dei Čawā, di che parlai altrove. Il gruppo orientale rimase più compatto, conservò unità maggiore: potè imporsi su quasi tutto l'Hazamò sostituendovi i Tedrèr; posto sovra una delle maggiori vie di comunicazione — come rilevasi dalla cronaca di re Malak Sagad — fra l'Etiopia e Debaroa, cui un tempo faceva capo tutto o quasi il commercio col mare, riuscì senza dubbio ad arricchirsi notevolmente; stretto alla sua formidabile amba, si rese dai vicini temuto. La Enda Iohannesù, come pur amano chiamarsi dal loro speciale capostipite i Sarda, si divise in otto stirpi dette Engùg o Hengùg; Hetùd, Hebùr o, per soprannome, Tsambà; Sorentà o Aieié; Negdeyò o Negdiò; Lachehnà o Lachín; Arhò, Arhòt o Uccùb; Sabeetà o Chefà; Mecadà o Tsaggà; alle quali va aggiunta la Alafò o Alafù, che peraltro deriverebbe da gente d'altra origine aggregata ai Loggo o, secondo la leggenda, da un musulmano adottato da Iohannesù. Di queste stirpi, i Sorentà e gli Alafò si sono estinti, i Negdiò migrarono altrove. Nella leggenda, le otto stirpi hanno per capostipiti otto figli di Iohannesù, dopo il quale sino ai dí nostri noveransi undici o dodici generazioni; ma, come ho già altra volta accennato, assai di sovente cosi fatte genealogie tradizionali non possono servir di alcuna base per computi cronologici, dacchè la tradizione, conservante di regola da dodici a quindici nomi, affermasi specialmente su quelli che valgano ad accertare rapporti di sangue tra le principali frazioni o cui si colleghino speciali interessi, mentre a salvare gli altri dall'oblio non bastano talfiata neppure le gesta compiute o la parte assai notevole avuta pur in eccezionali momenti della storia locale: per tutti, valga l'esempio de' Maria, che appena sette gradi genealogici contano dalla lor divisione in due gruppi sino ad oggi, divisione che già troviamo invece avvenuta sei secoli or sono. Alla stirpe di Hengùg, più tardi, spettò di dare i capi del Sarda. Hengùg avrebbe gene-

rato Mehre Sennài; costui, Cheflé; costui, Hailedenài (= *ḫayla adonāy*); costui, Gabriès; costui, Turquài (trascr. *terkuāy*). Sino a Turquài, i Loggo Sarda aveano conservata la democratica organizzazione che predominava in tutta la regione abissina a oriente del Mareb: senza capi feudali, senza vera nobiltà, senza gerarchie politiche, ogni stirpe, ogni villaggio reggevasi in piena autonomia; l'assemblea degli adulti (= *maḫābär*) trattava in ogni villaggio gli affari di giustizia e gli affari comuni; i delegati dei villaggi, sotto la presidenza di un *nabarò*, *ḥaläqā 'āmät*, eletto d'anno in anno, occupavansi delle cose interessanti tutti i Sarda. Turquài, da un grande capo tigrino, il cui nome non sembra conservato dalla tradizione, ma che dovette essere ras Mikā'ēl Sehul, fu investito capo della sua gente col titolo di *gerāt ṣam'ā*. Vecchissimo, Turquài vide il suo territorio invaso da quei del Seraè: suo figlio Zere Sennài (trascr. *zare'a sannāy*), che discordie famigliari avevano allontanato dal suo popolo, accorse, e, grazie a lui, gl'invasori, respinti, vennero fieramente battuti a Sebheiò, oltre il Belesa. Morto Turquài, Zere Sennài fu dai signori del Tigrè riconosciuto capo in luogo del padre e, primo, ebbe il titolo di *baḥàr nagāsì* dei Sarda: i tempi, ormai, volgevano alla feudalità militare. In mezzo alle guerriglie ed alle lotte regionali, che presero a divampare nel nord dell'Etiopia, dopo che, distrutta per opera di ras Mikā'ēl il grande l'autonomia della vasta regione un dì sottoposta al *bāḥr nagāš* di Debaroa, questa era stata asservita al Tigrè, Zere Sennài lasciò fama di intrepido guerriero. Ogni anno, raccoglieva i suoi per grasse razzie. Assalito dagli Acchele Guzai, cui aveva negato ausilio in spedizioni contro il Seraè, fece convertire cinquanta aratri in palle da fucile, e attese nella formidabile posizione di Addí Nebríd il nemico; l'intervento di cantibai Duffú (trascr. *deffú'*), dell'Acran, conciliò i due partiti, e i Loggo entrarono nella lega degli Acchele Guzai. Più tardi, Zere Sennài, alleatosi con Duffú, portò le armi contro la potentissima stirpe dei Calàt di Scimezana, e le tolse le terre di Heidèt. Suo figlio Cahsù, che ne ereditò il titolo e il grado, segnalossi combattendo a favore di ras Uolda Sellasé. Dopo Cahsù, suo figlio Amennài fu *baḥàr nagāsì* dei Sarda: fu intimo amico e partigiano accanito di Sabagadis, col figlio del quale, deggiac Cahsài, sconfisse a Tsalà Ambesà gli

Acchele Guzai, ma, rimasto in man del nemico, dovette venire riscattato; caduti i Sabagadis, che rappresentavano il partito tigrino, alleossi con gli Acchele Guzai per contrastare l'invasione degli Amhara e prese parte alla disgraziata battaglia del Belesa (anno 1834) contro deggiac Scietù e belattà Cocobiè, che ne fecero prigioniero il figlio, Hailù, illustratosi l'anno innanzi nella battaglia di Gura. Rimesso in libertà e succeduto al padre defunto, *baḥàr nagāsì* Hailù schierossi strenuamente contro Ubiè. Ma tutte queste lotte stremavano intanto i discendenti di Iohannesù. La loro vasta pianura di Hazamò troppo era vicina al Seraè ed ai rapaci feudatari d'oltre Belesa e Mareb per consentire efficaci difese contro le continue spedizioni di genti avide delle altrui granaglie e dell'altrui bestiame: sovra una delle maggiori vie di comunicazione, troppo duramente essa risentiva il passaggio delle affamate schiere dei ras e dei deggiac. E i Loggo, a mano a mano, pur lasciando sentinelle avanzate alle altre estremità di quella pianura, si sentirono ricacciati al lembo orientale di essa e si videro sospinti a raggrupparsi, impoveriti e sminuiti, sulla lor amba mentre per la difesa della pianura invocavano l'afflusso degli Assaorta. Hailù, stretto con gli Acchele Guzai, intanto prendeva parte alle lor lotte contro il Seraè ed il Tigré, combattendo ad Assahà, a Cheletò, a Messafrò, a Safhò, a Addi Aggomài. Decrepito, dopo oltre sessantadue anni passati in queste micidiali fraterne contese, prese ancora le armi contro gl'Italiani. Ma Coatít definitivamente ci assoggettava il Sarda. Oggi, è questo affidato al figlio di Hailù, *baḥàr nagāsì* Cefenà (trascriz. *ç̣afanā*).

Attualmente, i Loggo Sarda sono agitati da gravi quistioni interne d'ordine economico. Il terreno, che sino a poco tempo fa era quasi interamente di proprietà collettiva, tende ora a divenire proprietà individuale in mano di pochi: fenomeno che la storia di tutti i popoli mostra, e che non raramente produce fierissime crisi. Appunto in occasione di queste contese mi fu presentato un vecchio manoscritto contenente — mi si diceva — la legge dei Sarda. Era un codice degli evangeli, re-

datto verisimilmente alla fine del secolo XV: in età posteriori, eranvi stati inserti due documenti che appunto concernevano quella popolazione. Il testo d'entrambi fu da me pubblicato ne' miei *Ricordi d' un soggiorno in Eritrea*, pag. 61.

Il primo, che certo è più antico e che trovasi al f. 67 *r*. del manoscritto, è steso in lingua *ge'ez* ed ha scarsa importanza: riguarda le offerte che le nove stirpi dei Loggo Sarda sono tenuti a presentare alla chiesa del loro capoluogo. Il secondo è ai ff. 5 *v*. 6 *r*., sui margini di un *qamar:* sebbene indubbiamente non molto antico dacchè quando esso fu scritto le stirpi già erano ridotte a sette, mi sembra veramente degno di grande attenzione, costituendo, come dissi, un documento unico, nel suo genere, in tutta la letteratura etiopica a noi finora nota. Esso infatti contiene, come già in principio di questo studio accennavo, una raccolta di consuetudini giuridiche, di « statuto » dei Sarda.

Analogamente ai *Pactus* barbarici o, meglio, a molti statuti medio-evali delle città nostre (così, per esempio, il *Constitutum usus Pisanae civitatis* dell'anno 1160 dichiara nel suo principio d'essere stato fatto per ovviare alle frequenti disformità nella applicazione delle consuetudini), questa « legge » dei Sarda si mostra il risultato d'una specie di accordo delle varie stirpi sui punti che più facilmente, nella costituzione giuridica ed economica locale, potevano essere contestati e soffrir quindi per l'incertezza della consuetudine: la divisione dei beni in caso di divorzio, i diritti alla terra, le quistioni circa i garanti, alcune composizioni per atti violenti, ecc.; e questo solo, che era ciò di cui più il bisogno urgeva, si è steso per iscritto. Raccolta — del resto — assai ristretta e assai disordinata, come soglion essere tutti i primi conati di legislazioni popolari.

Singolare è poi questo documento per la sua lingua: non è, come pure sarebbe stato sì naturale, il *ge'ez*, non è neppure l'amarico, è invece l'idioma volgare del luogo, è il tigrai. Anche fra noi trovansi statuti o editti medio-evali, stesi non già in latino ma addirittura nel locale dialetto, specialmente allorchè questo più si scostava dalla lingua letteraria, come — pur tacendo dello statuto di Venezia tradotto in dialetto veneto — è, per esempio, dello statuto di Sassari e della Carta

de Logu, già bandita da Mariano IV sire d'Arborea e poi rivista nel 1395 dalla figlia di lui Eleonora, statuto e Carta redatti nel natio dialetto della Sardegna; ma, notiamolo, questi atti fra noi non si composero più in latino soltanto quando i nostri volgari già aveano dato o davano splendide manifestazioni, mentre invece il tigrai, come lingua scritta, ancora si trova ai primi albori.

Documento, d'altronde, molto arduo a interpretarsi, come quello che richiede una particolare conoscenza degli usi del Sarda e delle regioni limitrofe, e che spesso è costituito da una specie di mal comprensibili aforismi. Abissini intelligenti e pratici assai delle cose del loro paese, a volte mi si arrestarono dinanzi a qualche tratto, confessando di non intenderlo bene o, peggio, dandone spiegazioni inesatte. Soltanto con l'aiuto d'un capo dell'Enda Dascim (Scimezana), regione non molto discosta dal Sarda e con esso in continui rapporti, sono riuscito a rendermi conto di questo testo.

Secondo il consueto, nella traduzione indico in corsivo le frasi o le parole aggiunte a spiegazione o a complemento del testo. Alla traduzione faccio seguire brevi note lessicali, per vocaboli non figuranti nel lessico del De Vito, e un comento, necessariamente più lungo, a illustrazione della legge, avvertendo che per questo ultimo scopo ho avuto presenti essenzialmente le consuetudini delle provincie tigrine a noi sottoposte, pur cercando d'integrarle con altre di altre regioni abissine e coi non molto abbondanti dati di diritto che ne' testi etiopici finora editi e in vari ancor inediti mi è stato dato di riscontrare. Avverto altresì che in queste note riferisco il diritto comunemente sèguito dalle popolazioni e applicato dai loro tribunali locali, mentre prescindo da ricerche sul diritto applicato dal tribunale reale e dagli argomenti che soltanto all'autorità regia, non alla libera magistratura locale spetta di giudicare.

TRADUZIONE

Modo di comportarsi della terra dei Loggo.

Il precetto della ragazza, *la domanda di indennizzo che divorziando per maltrattamenti, ecc. la sposa può presentare contro il marito* è di un entelâm e di una vacca.

Colui che *essendo tenuto al pagamento la* fece pernottare in digiuno, *che, cioè, non sodisfa a tempo la richiesta e paga l'indennizzo in ritardo di qualche giorno*, *è soggetto alla multa di un* kā'ebí e due vacche, *paga il doppio.*

Colei che ha portato in dote venti *talleri, vacche*, ecc., trovi abbondanza *nella casa del marito.*

Se il garante dice di no, *se il garante alla domanda di indennizzo oppone di non aver prestato garanzia, o di non averla prestata come si afferma; il padre, l'intermediario, e* la ragazza per loro terzo dicano, *attestino validamente se egli abbia o no prestata garanzia e quale questa sia.*

Chi ha rapito *una donna* che gridava al soccorso, *cioè violentemente e senza il consenso di lei*, le dia *per indennizzo* dieci capi di bestiame bovino.

Se *la donna* è andata di sua spontanea volontà *con lui, egli* le costituisca un garante *per assicurarla che la sposerà.*

Se *la donna* era una di cui si sparlava, le dia un qerānnā.

Questo è quanto hanno statuito *le* sette *stirpi dei* Loggo.

Uno straniero domiciliato in mezzo alla progenie dei Loggo non *ne* compri la terra privata ereditaria.

Colui che per sorteggio *a scopo di coltivazione* ha preso la terra *comune* dei Loggo non *la* venda.

Chi ha preso, *comprato,* una terra in tempo di carestia, avendo ciò giurato, continui a possederla.

Ove una donna comperi un terreno, le si dia ciò che ella dette per esso, *glielo si riscatti rimborsandola del prezzo, non potendo essa continuare a possederlo.*

La donna di stirpe Loggo, domiciliata e maritata fra i Loggo, erediti.

La zia paterna non trovi, *non concorra alla successione del nipote.*

Il venditore *prima di vendere la propria terra ereditaria* cerchi *un compratore offrendola ai parenti:* il compratore, quando abbia comperato, resti *nel suo possesso, anche se non è parente del venditore.*

Il figlio d' una donna Loggo, *moglie di uomo non Loggo,* non divida la terra ereditaria, *non concorra alla eredità immobiliare della famiglia materna.*

Il re che spartisca *la terra dei* Loggo, sia maledetto! colui che vuole spartire *in proprietà ereditarie la terra di proprietà comune* sia allontanato! è terra selvaggia.

Colui che prese il grano non suo, il foraggio non suo, la sua pena è di un kāʿebí di grano e di un ghebetà di miele, anche se un solo testimonio vi sia.

Il garante, sino a che non abbia a pagare l'entelàm e la vacca, non ricorra al giudice.

Ove il garante contenda contro il *garantito* affermando di essere stato gravato, *cioè se il garantito rifiutasi di rimborsarlo e lo costringe a rivolgersi al giudice,* la sua multa *la multa del garantito è di 55 talleri.*

Colui che provocò la rissa, ove abbia rotto un osso al provocato, gli corrisponda *25 talleri.*

Se non vi sono ossa rotte, il provocatore della rissa ha per suo debito, *pena,* un piccolo indennizzo per la rissa.

Colui che ha percosso con le sue cinque dita, la sua pena è di *5 talleri.*

NOTE LESSICALI.

entülām, specie di misura. Prendendo per base la misura detta *enqāʿá* o *enqeʿá* (un *enqeʿá* di grano corrisponde, all' ingrosso, a un chilogramma), la metà di essa dicesi *kufālò*, mentre divisioni minori sono il *selʿó* e, più piccolo, il *selsò*. Due *enqeʿā* formano un *meʿerò*, quattro un *kāʿebò*, otto un *nefqí*, dodici un *mäslüs*, diciotto un *gäbütá*: due *gäbütá* costituiscono un *enfeqtí*,

quattro un *yāḥít*, sei un *mägäṣá*, otto un *entälám*, sedici un *kā'ebí*.

sāguerí terkäb: espressione molto singolare, in luogo della quale altri emenda *ṣäguerí terkäb*, quasi « trovi tanta abbondanza quanti in testa sono i capelli. »

sädäyná, così in luogo di *sädäñá* secondo una frequente riduzione tigrina del suono amarico *ñ*, è uno dei garanti dati dallo sposo alla sposa per quanto riguarda specialmente la persona di lei e i rapporti morali fra i due coniugi: v. appresso, ove parlasi del matrimonio.

yetkällällá: da *täkälä* lett., come è noto, « piantare », poscia « costituire, dare » princip. un garante.

gerānnā, misura adoperata per telerie, cotonate ecc.: base unitaria è lo *emät* « cubito », sei cubiti fanno un *gerbäb*, dodeci cubiti un *gerānnā*, ventiquattro cubiti un *fürgí*.

ḥagägä, d'onde *ḥeggí* « legge », è « dar legge, statuire ».

mā'ekäläy 'älēt; 'äliēt, come è noto, è la genealogia, intesa anche in senso lato, e pur come talvolta « genealogia » intendevasi in leggi barbariche d'Europa (p. es. la *Lex Alamannorum* LXXXIV « si contentio orta fuerit inter duas genealogias de termine terrae », etc.); onde *mā'ekäláy 'āliēt* è il forestiere (*wosäntäñá*, *guānā*) che viene ad inframmettersi fra persone appartenenti a una stirpe diversa dalla sua, è l'immigrato di altra « genealogia ».

täwāfärä « aver assegnato in sorte per temporanea coltivazione un appezzamento del terreno di proprietà collettiva d'un villaggio o di una stirpe ».

akhādú: *zäbän akḥadú* o *zämän akḥadú* è il tempo di grande distretta economica, di carestia, ecc.; *medrí akkāḥidā* « il paese si trova in carestia, in eccezionale miseria ». Questo della legge dei Sarda è una specie di aforisma, che più comunemente ha la forma *zämän akhadú zaḥazä aytesädädú*.

ḥatätä prop. « cercare ».

ṣälämä « dividere a forza il terreno di proprietà collettiva », propr. « far torto, fare violenza ».

medrí ḥarmäz, espressione abbastanza strana, lett. « terra d'elefante », cioè terra selvaggia, terra su cui nessuno può vantare speciali diritti di proprietà individuale.

läqäqä « andarsene », ed anche « venire allontanato ».

ṭäffú « è rovinato »: più comunemente in questo caso dicesi *ṭäfyē* « è la mia rovina! »: forme amariche entrambe.

dānyú per *dāñā'ú*.

zämmärä per *ǧämmärä* « cominciare ».

ḫarämä « attaccar lite, percuotere ».

mäṣṣälläl speciale compenso che si dà per offese, ed anche per ferimenti: p. es. nell'Acchele Guzai, se si colpisce alcuno con ferita da cui appariscano varie ossa, il *mäṣṣälläl* da corrispondersi dal feritore è di dieci otri di miele.

COMENTO.

Il disordine delle varie disposizioni d'onde il testo or riferito è composto dissuade dal tentare l'illustrazione di ognuna d'esse seguendo l'andamento stesso del documento tigrino. Del resto, trattasi di materia che può dirsi nuova affatto agli studi d'Europa. Andrò perciò riassumendo le principali consuetudini giuridiche, quali vigevano e ancora quasi tutte (modificazioni si hanno soltanto in materia penale) vigono nel nord dell'Etiopia: da questo riassunto avranno chiarimento le disposizioni dei Sarda.

Come già altra volta ebbi a osservare, la popolazione tigrina conserva una organizzazione, che, per qualche aspetto, richiama le nostre antiche *gentes*. Essa dividesi secondo le discendenze da antichi capostipiti: un gruppo è assai spesso indicato col nome del capostipite o dei due fratelli capostipiti, se fin dai primi tempi la tradizione afferma esser avvenuta una tale ripartizione, facendolo precedere da *däqq*, *däqqi* « figli, progenie », raramente da *bēt*, *endā*, men raramente da *'ad* (p. e. Decchi Ghebrí o progenie di Ghebrí, abitante in Corbaria e nei dintorni; Decchi Atoscím o progenie di Atoscím, una delle maggiori genti dell'Hamasén; Decchi Acchele Guzai o progenie dei due fratelli Acchele e Guzài; Decchi Adchemé Melgà o progenie dei fratelli Adchemé e Melgà nel Seraé, ecc.). Queste genti a volte occupano una regione assai vasta, e le danno persino il proprio nome, soppiantando nomi più antichi (così, il nome di Bur fu sostituito dall'altro di Acchele Gu-

zai, avvertendo però che la provincia così chiamata è soltanto nella metà orientale abitata dagli Acchele Guzai); a volte serbansi abbastanza compatte; altre volte, come sgretolandosi per ragioni storiche, si sono andate in un territorio, nei vari villaggi, frammischiando con altre genti, pure serbando, nei rapporti giuridici, la propria individualità; a volte, infine, incontransi genti costituite da poche scarse famiglie, isolate, che non varrebbero a formare neppur un villaggio. Le grandi genti, naturalmente, si sono andate suddividendo in gruppi, che soglionsi indicare col nome di *endā*, talvolta anche *däqq*, *bēt*, ecc., seguito dal nome del progenitore del gruppo; e questi gruppi non raramente hanno altre suddivisioni, di cui l'ultima suol essere la *'ad*, *'addī* abitante un villaggio, che è o dicesi fondato dal capostipite d'essa e che talvolta ne porta il nome. Infine, la *'ad* dividesi in *gezā́* o casate, che pur vengono designate col nome del loro speciale progenitore, e le *gezā́* in famiglie. Speciali diritti e doveri materiali e morali [1] sono connessi con l'appartenere a questa o quella *gezā́*, *'ad* o *endā*.

La *gezā́*, la *'ad*, la *endā́* sono degli uomini liberi: lo schiavo è aggregato ad esse, ma non può vantare una propria stirpe con diritti e doveri propri. — L'Etiopia ha poco da invidiare agli Arabi del Sudàn per la ferocia delle sue spedizioni contro

---

[1] Per la parte morale, citerò qualche esempio. In un villaggio il diritto di battere il tamburo nelle solennità può essere esclusivo di una famiglia. L'uccisore del leone e dell'elefante ha il diritto di mangiare la gobba del bue nei festini del villaggio e, a volte, dell'intero distretto, diritto che può passare alla sua discendenza primogenita sinchè altri uccida un altro leone o un altro elefante; ma non di rado tale diritto è riconosciuto soltanto a chi appartenga per linea maschile alla stirpe del villaggio o del distretto, di guisa che non potrebbe pretenderlo il discendente d'una donna della stirpe stessa e d'uno straniero (*woddī guāl*), anche se da molti anni e definitivamente stabilito in mezzo alla stirpe materna. V. un caso di incapacità ereditaria in una famiglia a ricoprire talune dignità in Perruchon, *Les chroniques de Zare'a Yâ'eqob et de Ba'eda Mâryâm*, Parigi 1893, pag. 85; per contro, v. un caso di ereditarietà di cariche in Bachmann, *Aethiopische Lesestücke*, Lipsia 1893, p. 37.

le circostanti popolazioni, cui dà il nome di *Băryā* o, ne' testi meno recenti, come per esempio nella cronica di Sarṣa Dengel, quello di *Agbert*, entrambi significanti « schiavo ». Contro quelle popolazioni tutto è lecito. Il prigioniero è senz'altro uno schiavo, che si può vendere. Ma, se lo si trattiene in casa, non si ha diritto nè di maltrattarlo ingiustamente nè di ucciderlo. Se altri lo uccida, il padrone ha diritto al guidrigildo come per un libero membro della sua famiglia. Il figlio di genitori schiavi è schiavo ed è proprietà del padrone della madre. Il figlio di uno schiavo e di una libera è libero e spetta alla madre, senza che nè il padre nè il padrone del padre possano sollevare alcun diritto su di lui. Il figlio d'una schiava e di un libero considerasi libero, se è riconosciuto dal padre; ma ove questi non sia il proprietario della madre deve venir riscattato dal genitore. Lo schiavo può, con pubblica dichiarazione dinanzi all'assemblea, venir manomesso, e allora prende il nome di *ḥarā* « liberto ». Il figlio d'uno schiavo o d'una schiava, anche se liberto o se libero per diritto di nascita, porta sempre la macchia del sangue servile, pel quale può impunemente insultarsi. E la macchia dura per molte generazioni. Speciali nomi amarici, usati spesso pur dai Tigrini, denotano i vari gradi di libera discendenza da uno schiavo: il figlio è detto *wăllăǧ*, il nipote *fennăǧ*, il terzo discendente *qennăǧ*, il quarto *asăllăṭ*, il quinto *amăllăṭ*, il sesto *mănbĕtē* (in ty. anche *mănbĕtăy*), il settimo *dărăbă bīēt* o *dărăbă bīētē* (in ty. anche *dărăbă bētăy*): dopo sette incroci di progenie servile con Abissini, la discendenza considerasi omai divenuta *čăwă* « di sangue puro. »

Della famiglia libera è capo, naturalmente, il padre. La patria podestà spetta al padre e, lui morto, alla madre; ma, se ella è rimaritata, l'amministrazione dei beni del coniuge defunto devolvesi al figlio primogenito o, se questi è minore, al più stretto parente paterno. Il diritto della vedova alla tutela del figlio minorenne è sì radicato che, passando nel campo politico, si vider donne assumere per conto del figlio la reggenza del regno, per quanto in Etiopia le donne sieno escluse dalla successione alla corona Salomonica; anzi, per un di questi casi, all'avvento del giovanissimo Eskender, nel 1478, un cronista dice della regina addirittura che i grandi *anbarwā diba manbar*

«la posero sul trono».[1] Il genitore ha piena libertà di mezzi correttivi e punitivi, non però lo *ius necis*: contro il figlio ribelle ha l' appoggio di tutto il villaggio e, fattolo legare all' albero del *bāytò* o assemblea comunale, può farlo frustare a suo libito. Senza consenso del genitore, il figlio non può lasciarne la casa,[2] salvo che, dopo i tredici o quindici anni, per seguire un capo; non può ritirarsi ad ascetica vita in un convento, dal quale può dai genitori venir tratto anche con l'aiuto dell'autorità laica, consuetudine molto antica, dacchè la espongono, riferendo fatti de'tempi di re Wedem Ar'ad (1299-1313), già gli Atti di Baṣalota Mikā'ēl,[3] e, del resto, conforme, almeno per la prima parte, a un precetto canonico accolto anche dal *Fetḥa Nagast*; non può, sotto pena di maledizione e diseredamento, prender moglie; non può far atti onerosi, non vendere immobili anche se di privata sua proprietà per compiute successioni, non acquistarne, non fare garanzia. La patria podestà dura quanto la vita dei genitori; ma il figlio se ne può emancipare, di regola due anni dopo il suo matrimonio; nel qual caso, costituendo famiglia a sè, oltre che ai beni spettantigli per avute eredità ha diritto al quarto o, se unico figlio, al terzo dell' ultimo raccolto. Dopo l' emancipazione, il padre, se ingiustamente percote il figlio, deve poi corrispondere un capretto per la conciliazione, almeno secondo l' uso dell'Acchele Guzai. Ma, anche emancipato, il figlio deve ai genitori ossequio e rispetto: lor deve, in caso di bisogno, anche gli alimenti, ed anzi, se vive egli stesso d' elemosine, è tenuto a cedere loro quanto accatti

[1] J. Perruchon, *Histoire d'Eskender, d'Amda Ṣeyon II et de Nâ'od*, Parigi 1894, p. 39. — Circa il concorso della discendenza femminile al trono, è notevole come verso la fine del 1606 venisse in Etiopia agitato un disegno di modificare la costituzione regale portando al trono una delle figlie di re Malak Sagad in mancanza di discendenza mascolina. Cfr. Fr. Pereira, *Chronica de Susenyos* (trad.), Lisbona 1900, p. 67.

[2] In questo senso veggansi, per un episodio della seconda metà del secolo XIV, gli Atti di Yoḥannes di Debra Bizen, in *Il Gadla Filpos ed il Gadla Yoḥannes di Dabra Bizan*, Roma 1901, p. 73.

[3] Collez. D'Abbadie, ms. et. 129 f. 10 *v.* 11 *r.*

nelle ore antimeridiane. Se poi il padre voglia vivere fuor della casa del figlio e con donna che non sia la madre di costui, a nulla più ha egli diritto.

Tre sono le forme di matrimonio in uso: per *qāl kidân* « voce di patto » e per successivo *querbân* « eucaristia », matrimonio solenne religioso; per *qāl kidân* semplicemente, matrimonio solenne civile (entrambe queste forme diconsi anche per *berkí*); per *dämòz* « mercede ».

Il *qāl kidān* religioso è la forma più grave: è, almeno nelle provincie da me studiate, usato assai raramente: vi ricorrono ecclesiastici, capi o genti desiderose di porre fine ad aspre sanguinose contese. Suo carattere è, o dovrebbe essere, l' indissolubilità de' coniugi secondo il precetto di San Paolo. Il fidanzamento (*meḥṣây*) suol avvenire durante l' infanzia degli sposi, anche prima dell' età di sette anni voluta per la donna dal *Fetḥa Nagast:* occorre, anche soltanto per forma, l' intervento d' un intermediario (*mümāṣ'í*), cui spettava un tempo il decimo della dote ed ora spettano un tallero da parte della famiglia della fidanzata (*ḥeṣeytí*) e un donativo, da convenirsi, da parte di quella del fidanzato (*ḥeṣuy*).

Dopo il fidanzamento — nella qual occasione scambiansi i doni di rito, si prendono i primi accordi sulla dote (*gäzmí*) e se ne corrisponde dalla famiglia della fanciulla una caparra che è poi restituita all' atto del matrimonio — i fidanzati più non veggonsi fino alle nozze: la fanciulla deve sfuggire i parenti dello sposo, costui la futura suocera. La promessa di matrimonio, scambiata fra i due capi-famiglia, è sacra: in qualche luogo, morendo la fidanzata, le sottentra senz' altro la sorella. Rompendosi tale promessa, debbonsi restituire i doni: se già fosse convenuto pur il tempo per mantenerla, devesi un indennizzo, chiamato *ṣembîl arürê*, di dodici talleri (*ḥelqí*). Nel dì convenuto per le nozze, lo sposo con grande accompagnamento e in grandi feste, [1] recasi a casa della sposa insieme con non

[1] Tra gli usi noterò quello di due diaconi saltanti dinanzi al corteo con due corna di *torā*, specie di grande antilope, in testa, e una specie di danza guerriera (*däbâl*) o di complicata pantomima, rappresentante scene di combattimento e di astuzie militari.

meno di tre compari (*arkí*): gli *arkí* contraggono una specie di fratellanza morale con gli sposi, divengono i tutori della lor pace domestica, lor consigliano e impongono ove occorra il divorzio, fornicando con la moglie commetterebbero quasi un incesto, non possono sposare la divorziata. Dopo un grande banchetto, in casa della sposa, il padre di costei invita la famiglia del marito a nominare il garante o i garanti (*wāḥs*), i quali personalmente rispondono dell'osservanza di tutti i patti contrattuali dell'atto nuziale, cosa che ha importanza in special modo ove per divorzio si debba addivenire alla divisione dei beni: in alcune regioni — non nell'Hamasén, ove tentativi di riforma in tal senso di ras Alula s'infransero contro la resistenza della consuetudine paesana — uno dei garanti, il vero *wāḥs*, garantisce la dote e gl'interessi patrimoniali e un altro, il *sädäñā*, è stabilito per la persona della sposa e per i rapporti morali fra i coniugi. Nominati i garanti, si enumera la dote della sposa, aumentata dai doni fattile poco innanzi da parenti, da amici e, talvolta, dallo sposo: i doni (*edmē*) così avuti da amici e parenti costituiscono un vero debito, da rimborsarsi al matrimonio del donatore o, se egli è già ammogliato, quando un suo figlio o, mancando figli, una sua sorella si accasi, o in caso di gravi necessità; del resto, anche il padre della sposa può in caso di bisogno pretendere la restituzione del decimo della dote (*sellemāt*). Quindi gli *arkí*, tenendo le mani sulla testa della donna, le giurano fedeltà eterna. Dopo ciò il principale fra di essi (*arkí re'esí*) prende in consegna la sposa e, avvoltala in un velo, la conduce a casa dello sposo ove con i compagni la custodisce per tutta quella notte, durante la quale egli deve dormire fra i due sposi, e pel dì successivo. Al terzo giorno, accompagnati dagli *arkí*, gli sposi vanno in chiesa, vi assistono alla lettura del vangelo, danno il loro consenso al matrimonio ad un dei preti officianti (quasi sempre il confessore, *abbāt näfsí*) che ne unisce i mignoli, e, durante la messa, ricevono l'eucarestia (*querbân*), col che il matrimonio è legalmente perfetto. L'unione carnale non può avvenire che dopo ventiquattro ore. La sposa resta col marito due mesi: torna quindi alla famiglia paterna in attesa che il marito si emancipi e metta casa a sè. L'attesa suol durare due anni, durante i quali il marito in tutte le grandi solen-

nità deve visitare la moglie portandole in dono miele, capretti od altre cibarie: non facendolo senza grave motivo, deve ai suoceri un indennizzo di un *ḥelqí*.

Il *qāl kidān* civile ha presso gli Abissini la stessa importanza e segue le stesse norme del *qāl kidān* col *querbān*: solamente vi è stata soppressa tutta la parte di chiesa, manifestamente allo scopo di eliminare le difficoltà al divorzio che altrimenti si incontrerebbero, e fors' anco per fare a meno del consenso della donna. Lo scambio della dichiarazione di consenso al matrimonio, *kidān*, è fatta negli identici termini che in chiesa; ma avviene subito dopo il banchetto nuziale in casa della sposa, su richiesta del *mämāṣ'í*, tra lo sposo e i suoi parenti e il padre e i parenti della sposa: questa non è interpellata, non assiste neppure alla cerimonia, salvo che non trattisi di una vedova o di una divorziata, nel qual caso, mentre tutte le formalità si abbreviano, giura essa stessa. Non raramente, parecchi anni dopo il *qāl kidān* civile si stringe anche il *qāl kidān* con *querbān*.

Il matrimonio per *dämòz* è un matrimonio, nel quale la donna consente di vivere con un uomo su corresponsione di un compenso annuo o di una volta tanto. Nell' uso è invalso che del *dämòz* o compenso si paghi la metà all' atto della stipulazione del contratto e metà alla scadenza del termine: rompendosi durante l' anno il contratto, la consuetudine che alla donna, anche se per una notte sola fosse rimasta col marito, attribuiva intero il compenso si va alterando nel senso di accordarle della somma non ancora corrisposta una quota proporzionata al tempo della convivenza.

Se il contratto è annuale, il marito, salvo patto in contrario, non è tenuto a fornire alla moglie gli abiti: vi è tenuto invece, se il contratto è a tempo indeterminato. I lavori che la donna fa durante la convivenza (filati, cestini, ecc.) divengono senz' altro proprietà assoluta e libera del marito. Nella forma più semplice di questo matrimonio, usata specialmente dai soldati, la donna, senza speciali cerimonie, va senz' altro a convivere col marito, non appena questi, stabilite le varie condizioni del contratto, le dia il garante. Ma quando si tratti di una vergine o, più, di famiglie importanti, osservansi quasi tutte le formalità e gli usi del *qāl kidān*, a partire dal *mämāṣ'í*

— che in questo caso può essere una donna — fino al periodo di attesa fra la consumazione del matrimonio e la definitiva coabitazione degli sposi.

Dato un diritto matrimoniale come quello che verremo tratteggiando, la poligamia sarebbe addirittura inconcepibile: l' uso può largheggiare nel concedere a uomini drude e *säbäyti wosän*, non saprebbe tollerare un doppio connubio. La poligamia, di cui nelle storie di re 'Amda Ṣyon I, di re Zare'a Yā'eqob, di re Ba'eda Māryām, ecc., troviamo prove sì manifeste, non deve essersi estesa oltre il *negús;* l'episodio del doppio matrimonio del *beḥt wadad* 'Amda Masqal a' tempi di re Zare'a Yā'eqob [1] lo conferma.

Gl' impedimenti al matrimonio di qualsiasi specie traggono tutti origine da parentela effettiva od elettiva. In alcune regioni, si considera illecito il matrimonio fra persone della stessa *endā*. Altri, come gli Adchemé Melgà, riguardano come impedimento assoluto la parentela sino alla dodicesima generazione. Nell' Hamasén non contraesi matrimonio tra famiglie la cui terra è in comunione, anche se molto lontano è il grado di parentela: è ben diverso dal precetto mosaico per cui ogni fanciulla dovea maritarsi entro la tribù paterna, sebbene per altre vie sempre tendasi a ottenere che « non si trasportino le eredità da una tribù all' altra, anzi ciascuna tribù dei figli d' Israel si attenga alla sua eredità (Num. XXXVI 9) ». Invece, nelle antiche provincie dello Scioa (Ghescén, Marabieté, ecc. sovra tutto il Manz), ove anche la proprietà ereditaria immobiliare par avere speciali privilegi, evitasi di cercar la moglie fuor delle proprie contrade.

Di consueto, l' impedimento restringesi alla settima od alla sesta generazione. Il fratello non può sposare la cognata, nè il padre adottivo (*abbò ṭub*) la pupilla. Lo *arkí*, il confessore (*abbät näfsí*), il padrino al battesimo non possono sposare la donna cui fece da compare, la sua penitente, il suo figlioccio; e il divieto continua nei figli.

Notevole è la tendenza antica a prescindere dagli impe-

---

[1] Cfr. J. Perruchon, *Les chroniques de Zar'a Yā'qob et de Ba'eda Māryâm*, Parigi 1893, p. 10 e 94.

dimenti per parentela elettiva. Ai principî del secolo XIV un forte partito, anche di ecclesiastici, poté persino sostener lecite le nozze con la vedova del padre purchè lo sposo fosse stato generato da altra donna, e re 'Amda Ṣyon I nel 1314 o poco di poi, approfittò della comoda tesi; nè le forti opposizioni d'un'altra parte del clero e le fiere persecuzioni di lui contro questi dissidenti impedirono di celebrarne la pietà somma allo storico, probabilmente contemporaneo, delle guerre del 1332, di piangerne la morte come la caduta «della grande colonna» agli Atti di Ēwosṭātēwos stesi non molti decenni dopo,[1] di collocarlo fra i santi commemorati dal sinassario alla chiesa abissina. Più lunghe controversie ebbersi circa le nozze con la vedova del fratello o col vedovo della sorella. Ad esse il Deuteronomio riconosceva nella vedova un vero e proprio diritto, e certamente lo comportava il pristino uso sia degli Abissini veramente detti sia di circostanti popolazioni, come attestano, per esempio, gli Atti di Yoḥanni, i quali concernerebbero ancora tempi in cui l'Etiopia contendeva pel dominio di Saba,[2] e le tradizioni sulle origini degli Iròb e degli Egghelà. Ma fin dal secolo XIV vediamo Filpos di Dabra Libānos, il secondo successore del santo Takla Hāymānot, levar contro d'esse la voce;[3] più tardi, l'influenza cattolica ne ottiene dal re un esplicito divieto, che poi, volgendo al tramonto la potenza Portoghese, re Susenyos verso il 1627 revoca;[4] tuttavia le contese persistono aspre, e un concilio 4 ottobre 1668, sanzionato da re Yoḥannes I, ribadì la proibizione del matrimonio con la cognata o col cognato.[5] Lo stesso concilio confermò illecita

---

[1] Biblioteca Vaticana, ms. et. 45 f. 104 *r.*

[2] R. Basset, *Vie d'abba Yohanni*, in *Bulletin de correspondance africaine*, 1884, p. 443. Naturalmente gli Atti, di cui abbiamo un codice, l'add. 16.230 del British Museum, abbastanza antico, furono redatti in tempi assai più vicini a noi.

[3] B. Turaiev, *Monumenta Aethiopiae Hagiologica*, Lipsia 1902, fasc. I, p. 33.

[4] C. Beccari, *Notizie e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la Storia d'Etiopia*, Roma 1903, p. 142.

[5] I. Guidi, *Annales Yohannis I*, Parigi 1903, p. 8.

l'unione dei figliocci coi loro padrini di battesimo,[1] sicuro indizio che l'uso era venuto ammettendola. Il medesimo re Yoḥannes I, che molto sembra aver dovuto occuparsi di quistioni giuridiche, fu da parte del clero nazionale scomunicato per avere sposato la figlia del marito d'una sua zia paterna, e dalla scomunica fu sciolto soltanto quando cinque autorevoli testi, fra cui il metropolita, attestarono avere il patriarca Alessandrino, cui la controversia era stata sottoposta, confermato siffatto matrimonio.[2] — Alla età in cui sono permesse le nozze la consuetudine non vuol limiti: la nuova maritata spesso è impubere ancora.

Le principali conseguenze differenziali delle tre specie di matrimonio si hanno nel regime dei beni e rispetto al divorzio: il matrimonio per *qāl kidān*, con *querbān* o senza, importa la comunione dei beni, quello per *dāmòz* la esclude; il matrimonio per *qāl kidān* con *querbān* dovrebbe essere indissolubile, quello per *qāl kidān* civile consente il divorzio, quello per *dāmòz* è una unione essenzialmente transitoria, che può sciogliersi di pieno diritto alla scadenza del termine pattuito.

La comunione dei beni (*berkí*: l'etimologia popolare richiama *berkí* « ginocchio », paragonando i due coniugi alle ginocchia sostenenti il corpo, cioè la famiglia) nel matrimonio per *qāl kidān* principia dal giorno in cui la sposa definitivamente si reca a convivere con lo sposo. Essa investe i beni presenti e i futuri, i capitali e le rendite, le attività e le passività; onde il marito è obbligato a informare dei debiti, che contrae, la moglie, la quale altrimenti può non risponderne in solido; ove sorgano contestazioni, ammettesi a giuramento il marito. Ma accordi all'atto del matrimonio possono assai restringere questa comunione, sottrarne questo o quel bene, riservare un reddito o un altro esclusivamente ad uno dei coniugi. Dell'osservanza di tutti questi patti, al solito, rispondono i garanti. In caso di contestazione, la moglie può contro il marito farsi rappresentare come crede, proponendo peraltro l'azione sempre contro il garante, e può persino opporsi a un

---

[1] I. Guidi, *op. cit.*, p. 8.
[2] I. Guidi, *op. cit.*, p. 36-37.

intervento in causa di suo padre o del suo fratello emancipato; ma, ove per patrocinio non ricorra al padre, ella può venire da lui reietta come figliuola.

Il matrimonio per *qāl kidān* con *querbān* dovrebbe, come già accennai, essere indissolubile, e comuni sulla bocca dei dotti Abissini son le massime *esma egzi'ēr astadammaru iyeflet sabe'e ybiē wangēl* « poichè Dio ha unito, non disgiunga l'uomo, dice il Vangelo » e *be'esí wa be'esit aḥadu sĕgā emuntu ybiē pāwlós* « l' uomo e la donna sono una carne sola, dice Paolo », onde gli Atti dei santi abissini più volte alla pia ammirazione de' fedeli segnalano la persistenza di taluno in un unico connubio; ma omai nell'uso pur questo matrimonio considerasi soggetto a rescissione, quasi al pari del *qāl kidān* civile, per quanto abbominevole ciò trovi l'alto clero, e i capi più intelligenti cerchino di opporvisi. In realtà, il divorzio è in Etiopia assai facile, nè per pronunciarlo occorre intervento di giudici o di autorità, cui ricorresi solo quando i pacieri (*šemāgellē* propr. « anziano », spesso anche « perito; arbitro ») falliscano il lor compito nella divisione dei beni: basta il volere d' uno solo dei coniugi, sebbene nel caso speciale del *qāl kidān* con *querbān*, ove sull' effettuazione del divorzio dissenso vi sia, spetterebbe ricorso al metropolita (*abúna, abún*) il quale costantemente rifiuta il consenso richiestogli. Ma oltre che dalla volontà d' un solo dei coniugi può il divorzio essere imposto dalla famiglia della sposa, sia per lucrare nella divisione dei beni, ove questa per diritto locale debba farsi in parti uguali, sia per esigere dal marito il *sellemāt*, se la donna respinge le ingiunzioni de' suoi, sia per cercare, con nuovi maritaggi, migliori parentele e migliori alleanze: questo diritto della famiglia, anche in opposizione alla volontà della moglie, è certo assai antico, dacchè ci è tramandato, in un episodio della fin del secolo XIII, dagli Atti di Baṣalota Mikā'ēl.[1] Tutto ciò mostra quanto profonda radice abbia l'istituto del divorzio e come tentar di svellerlo sia ardua cosa. Non nuove erano le difficoltà della Missione Cattolica, che mi sollecitava a promovere provvedimenti onde i suoi neofiti più non potessero,

[1] Collezione D'Abbadie, ms. et. 129 f. 5 *r*.

col tornare al monofisitismo, sciorre i legami coniugali, contratti dinanzi alla chiesa romana. Nei secoli XVI e XVII il diritto al divorzio fu contro la propaganda gesuitica un dei maggiori baluardi opposti dai conservatori etiopici, e nel divorzio appunto è molte volte a ricercarsi il «malcostume» flagellato dai missionari d'allora; perciò re Susenyos volle abolirlo, e il suo divieto possentemente concorse a ringagliardire la formidabile e torbida opposizione che dovea spingerlo, il 14 giugno 1632, a abdicare: una lettera 20 gennaio 1633 di Emanuele Barradas a Antonio Gonçalvez di Evora e un rapporto del successivo 11 maggio del patriarca Mendez al papa Urbano VIII attestano che, nel crollo fatale dell'influenza Portoghese, un dei primi atti di re Fāsiladas fu il pieno ristabilimento della facoltà di divorziare.[1]

Grave argomento è la divisione dei beni, che la consuetudine disciplina minutamente. La massima generale è quella dell'aforisma *mästär säbiròm atär färgï'òm* «rompendosi il pettine dividendosi il cece», cioè la assoluta uguaglianza delle parti, senza tener conto della qualità e della provenienza dei beni, salvo che il divorzio avvenga prima che la sposa passi a convivere definitivamente col marito, nel qual caso ognuno restituisce e riprende il proprio. Ma l'uso dà anche talune norme per l'assegnazione di taluni beni: così, essendovi un cavallo e un mulo, spetta all'uomo il primo, alla donna il secondo; essendovi un cavallo solo, esso spetta all'uomo; il *mogogò* o specie di lastra su cui si fa cuocere il cibo, la pietra per macinare il grano, il mortaio (*mogú'*) spetterebbero alla donna, all'uomo le corde, la sedia, le travi, ecc. Un patto esplicito all'atto delle nozze può altrimenti derogare alla consuetudine; ove sorgano contestazioni sul patto, questo deve provarsi con testimonianza del *mämāṣ'í*, del garante e di quattro *šemāgellé*, due per stirpe e scelti non dalla stirpe cui essi appartengono, ma dalla parte avversa. Nell'Acchele Guzai, per la legge detta del Mién Mahazà, la moglie, salvo patto in contrario, non è tenuta, all'atto del divorzio, a pagare la metà delle obbligazioni gravanti sul marito già prima del matrimo-

[1] Beccari, *op. cit.*, p. 143 e 153.

nio, sebbene abbia diritto a metà delle attività: così, tutta a carico del marito rimane la somma da lui data durante la seconda unione alla figlia da lui avuta in precedente matrimonio. Inoltre, va allargandosi l'osservanza del principio, pur sancito solennemente da re Yoḥannes IV, che se il divorzio avviene per colpa o volontà d'un coniuge solo questi perda il diritto a ottenere la metà dei beni comuni, principio diffusissimo nell'Amhara e in altre molte regioni, e che già nella seconda metà del secolo XVII Gregorio di Makāna Sellāsē riferiva al Ludolf in questi termini *zaba'enta newāyomu la'ela yetḥādagu zagaf'a lakāle'u yehubo newāyo, la'emasa samru kel'ēhomu taḥādigo yetkāfalu newāyomu babēnātihomu baḥerey* « circa le sostanze dei divorzianti chi ha torto deve dare all'altro i suoi beni, ma se sono concordi nel voler divorziare dividono le loro sostanze fra loro di concerto »; [1] al qual riguardo è a notare che gli Adchemé Melgà spingono tanto oltre la massima della obbligatorietà della divisione in parti uguali, che soltanto in caso di adulterio della donna fuori del tetto coniugale vi si fa eccezione. L'infezione celtica del coniuge considerasi come colpa autorizzante il divorzio a suo danno. Così, almeno secondo la consuetudine dell'Hamasén, il furto della donna a nocumento del marito; così la fuga di essa senza consiglio della sua gente o del confessore. Nel caso di constatata deflorazione in donna sposata per vergine e di conseguente divorzio, alla donna spettano la pelle conciata detta *mā'esí* e il *guoybí*, vaso da burro, il marito ha diritto a trattenersi metà della dote, e il resto si divide: un tempo, il marito poteva rinviare senz'altro sovra un asino alla casa di lei la sposa che si trovasse in tale condizione, ritenendone tutta la dote, ma oggi, per prevenir ciò, basta l'avvertenza del padre della ragazza *gūaläy guāl guondär, guāl aksúm iyā* « mia figlia è figlia di Gondar, figlia di Aksum! » In caso di lite, le azioni giudiziarie propongonsi contro i garanti, non contro il coniuge: fra gli Adchemé Melgà, se il divorzio avveniva prima della definitiva coabitazione dei due coniugi e se la famiglia maritale tardava, non per forza mag-

---

[1] Ludolf, *Ad suam Hist. Aeth. Commentarius*, Francoforte 1691, p. 440.

giore, a restituir la dote, il padre della sposa poteva tenere prigione lo sposo fino a restituzione completa. Nel Sarda e altrove, la donna divorziandosi per colpa del marito non solo ha diritto a un indennizzo, ma, ove questo tardi a corrispondersi, ha diritto al doppio. La divisione è fatta da tre *šemāgellē*, eletti uno dalla famiglia della donna, uno dal marito e uno neutrale, che giudica delle controversie. Compiuta la divisione, il marito, alla presenza di testimoni e degli *šemāgellē*, dice alla moglie *feteḥt neṣeḥt kunā* o, in tigrai, *feteḥtén neṣeḥtén kunā* « siate sciolta e libera da ogni responsabilità », ed ella risponde *fetúḥ, neṣúḥ kunú* « siate sciolto e libero! » : con ciò il divorzio è compiuto. Singolar cosa in tanta facilità di divorzio! di consueto, la dichiarazione di questa formula, la quale non soltanto in sè stessa ma pur nel valore del vocabolo *neṣuḥ* (cfr. l'ar. *istabra*) ha tanta similitudine con usi islamici, considerasi necessaria, di modo che senza d'essa neppure una vedova ritiensi sciolta dal suo *kidān*, onde ella, per passare ad altre nozze, deve chiederne la enunciazione ai più stretti parenti del morto o, se questi non aveva più alcuno della famiglia paterna, è obbligata a domandare il suo proscioglimento alla autorità che rappresenta il potere sovrano. Nel matrimonio per *dāmòz*, perchè il divorzio avvenga, basta che il marito, sodisfatta la pattuita mercede, dichiari alla donna, in presenza del garante, che più non intende vivere con essa: presso qualche popolazione, richiedesi che il marito avvalgasi della formula statuita per sciogliere le nozze solenni.

Pronunziato il divorzio, la donna e l'uomo sono liberi affatto di disporre di sè come credono. Possono anche risposarsi fra loro: anzi, almeno nell'Acchele Guzai, v'è l'uso singolare che l'uomo per indurre la donna a tornare a lui possa rubarle qualche cosa senza incorrere nella punizione dei ladri, purchè del furto si avverta subito un uomo probo e poscia, indirettamente, la donna. Peraltro, presso alcune popolazioni, la divorziata non può tornare al primo marito se questi abbia con intrighi cercato di allontanarla dal secondo marito. Presso altre, il marito all'atto del divorzio, ove creda la moglie eccitata a dividersi da lui per unirsi ad altri, può pubblicamente dichiarare nulla in riguardo al sospettato la sua dichiarazione di proscioglimento della donna dal *kidān*, onde egli, se

poi la donna sposa appunto quell' uomo su cui i sospetti gravavano, ha diritto a percepire a carico di costui un indennizzo pari a quello stabilito per l'adulterio e detto *sargò arbe'ā*, consuetudine questa, che re Ýoḥannes IV tentò d' abrogare.

Nel caso di morte di uno dei coniugi, la consuetudine non impone all' altro un termine perentorio di vedovanza prima di contrarre nuove nozze. La stessa vedova in matrimonio per *qāl kidān* con *querbān*, se riprende marito prima della decorrenza dell' anno fissato dalla chiesa, non perde i suoi diritti all' eredità. Per l' uomo, considerasi conveniente, ma non necessario che prima di risposare celebri la commemorazione funebre della defunta e informi i parenti di questa del nuovo divisato matrimonio. Contravvenire a ciò è *näwrí* « vergogna »; ma contro il *näwrí* altra sanzione non vi è se non il pubblico biasimo, come il pubblico biasimo soltanto o pene spirituali colpiscono il violatore de' precetti della chiesa, salvo uno scandalo grave pel quale ricorrasi all' autorità regia, onde ottenere il ristabilimento dell' ordine pubblico, o salvo il fanatismo di re e di capi.

I figli nati durante il matrimonio o entro i nove mesi dallo scioglimento d' esso consideransi uguali, qualunque sia stata la specie del matrimonio. Sino all' età di tre anni, sciolto il matrimonio, restano con la madre. Per i figli nati in matrimonio per *qāl kidān*, entrambi i genitori divorziati provveggono, per i tre anni, al loro mantenimento, un mese per ciascuno: cresciuti, il maschio primogenito resta colla madre, la prima femmina va col padre, gli altri figli dividonsi: quando hanno cambiato i denti, scelgono con quale dei genitori preferiscano andare. Talvolta, nell' atto stesso di matrimonio si conviene come debba procedersi alla divisione della prole in caso di divorzio; talaltra, per patto di divorzio si lascia alla prole libertà di scelta tra la famiglia materna e la paterna. I figli nati in matrimonio per *dämòz* invece spettano tutti al padre, ma tutto sul padre grava anche il *qällāb quol'ā* « nutrimento del fanciullo » durante il tempo ch' essi, fino all' età di tre anni, restano con la madre; questa però, per serbare seco i figliuoli fino a quella età, non deve passare ad altro uomo. La consuetudine determina anche l'ammontare del *qällāb quol'ā* spettante secondo i casi. I figli illegittimi hanno lo stesso

trattamento giuridico dei figli legittimi, purchè riconosciuti; e la consuetudine per il riconoscimento della prole è larghissima, bastando che una donna giuri solennemente che ella ha concepito il figlio da un tale, perchè questi sia costretto a ritenerlo per suo ed a passare alla madre per tre anni il *qällüb quol'ā* nella misura fissata dall'uso. La credibilità accordata alla donna va tanto oltre che, se una morente giuri essere un dei suoi figli non già prole legittima avuta dal marito bensì concepito con altri, colui che è segnalato come padre non solo non può negare, ma, accettando il figlio attribuitogli, deve al marito della donna pagare il mantenimento dei tre primi anni. Abbā Amoni, che senza ricalcitrare accetta il figlio che la moglie del capo del Tembién dichiarava d'avere da lui concepito e lo porta seco al suo Dabra 'Asā, convento antichissimo che par essere stato fra Amba Seneití e Adua, non fa, in fondo, che obbedire alla legge paesana.[1]

Ma a questa straordinaria facilità di ricerca della paternità corrisponde una severità grande contro la donna mendace: colei che dopo aver dichiarato essere un tale il padre di suo figlio avesse cercato poi di attribuirlo anche ad un altro doveva, secondo il vecchio uso dell'Hamasén, aver mozza la mammella sinistra. Nel Seraé si è meno corrivi: salvo che la donna possa provare gli avuti rapporti al tempo della gestazione, l'uomo può con giuramento respingere la paternità attribuitagli, e il giudice può tardare a decidere sin che nel fanciullo, cresciuto, abbiasi mo' di ravvisare se esista o no qualche rassomiglianza con l'uomo stesso. In un matrimonio, anche per *berkí*, fra un vedovo con figli e una donna con figli conviventi con essa, la posizione dei figli si regola nel patto nuziale: di solito, i figli antenati sono tenuti e mantenuti in comune, come figli comuni, serbando però il diritto alla sola successione del proprio genitore e andando con questo in caso di divorzio; anche se avvenga divorzio, essi non possono pretendere alcun compenso per i servizi prestati nella casa coniugale del loro genitore.

Prima di passare alle successioni, è d'uopo trattare suc-

[1] R. Basset, *Vie d'abba Yohanni*, p. 444-445.

cintamente del secondo veramente importante argomento del diritto tigrino, della proprietà immobiliare. Noterò che il diritto di proprietà in Abissinia fu oggetto già d'altre due pubblicazioni: l'una del cap. Ruffillo Perini, *La proprietà fondiaria nel Saraè*, in *Nuova Antologia*, 1894, vol. III, p. 662-693, e l'altra del dott. Leopoldo Traversi, *La proprietà della terra in Etiopia*, in *Rivista Politica e Letteraria*, novembre 1900 e gennaio 1901.

Di fronte allo Stato (*mängestí*) la divisione essenziale delle terre è in *gultí* e in *restí*, cioè in feudo e in terra ereditaria. Il *gultí* può essere individuale, feudo concesso a un individuo, per sè solo od anco pe' suoi discendenti, con diritto d'imporre ai paesani del territorio costituente il feudo l'obbligo di coltivare la terra per conto del feudatario, oppure con diritto di percepirvi la decima. Può essere concesso a una chiesa o ad una comunità religiosa con diritto alla decima, o con diritto al decimo del tributo regio (*gebrí*), o con diritto ad altre cose o a prestazioni (p. e. la cera e l'olio per la chiesa, una somma fissa, una determinata *corvée*): questi feudi sogliono durare quanto il re che li concede. Può essere a favore d'una stirpe intera (*gultí näy säb*): son allora distese più o meno grandi, a volte vastissime, occupate per concessione esplicita o supposta da una stirpe, che in esse si è stabilita ed allargata, formandovi i propri villaggi e costituendovi i propri aggruppamenti di popolazione. I *wistä gultí* « feudi interni » sono ristretti territori racchiusi dal *gultí* di una stirpe, sia che, antichissimi, rappresentino isole d'altre stirpi non riuscite a espandersi, sia che formino concessioni più recenti a famiglie immigrate, sia che semplicemente constino d'un villaggio tolto ad un *gultí* più grande per essere concesso a un diretto rappresentante o favorito del re. Gli obblighi generali dei titolari dei *gultí*, o *gultäñä*, sono la fedeltà al sovrano, il servizio militare, il tributo, e, per i *gultí näy säb*, obbligo di risiedere nel territorio, coltivandolo: ma le condizioni particolari sono infinite. Eccezion fatta dei *gultí näy säb*, di quelli, ad essi analoghi, delle colonie militari, e dei *wistä gultí* di stirpi o famiglie, i feudi non sono ereditari; si è, per questo riguardo, in Etiopia assai lontani non soltanto dalla secolare consuetudine riconoscente già sotto gli Ottoni l'ereditarietà de' feudi nostri e dall'*edic-*

tum de beneficiis emanato nel 1037 da Corrado II il Salico, ma anche dall'editto di Kiersy che nell'anno 877 sanciva l'ereditarietà dei *beneficia* de' vassalli regi, sebbene pur nelle zone del Mareb, del Tacazè e dell'Abai da secoli si lotti in tal senso, onde, per esempio, già in sul principio del secolo XVII colui che fu poscia re Susenyos offriva di sottomettersi a' suoi regi rivali se gli si confermasse il feudo paterno, e per quanto parecchie famiglie abbiano già di fatto tale ereditarietà acquisito, fondando dinastie locali o, come testè nello Scioa, assurgendo persino all'impero. Talfiata peraltro i re, nell'atto stesso in cui a un loro favorito concedono un feudo, solennemente dichiarano di volerlo tramandato pur ai discendenti, come fu — cito uno fra mille esempi — per rās Se'ela Krestos ai tempi di Susenyos;[1] nel qual caso si va formando un vero *gultí nāy sāb*. Non basta; poichè il feudo dipende dal volere o dal capriccio del *negus*, a ogni successione regale occorre una riconferma, di cui le cronache parlano spesso: vero è che il sovrano può, come avviene specialmente a favore degli enti ecclesiastici, far una concessione *eska la'ālam*, a perpetuità. Dato un tale sistema, è manifesto che il feudo è inalienabile. Ammettesi che de' propri feudi cedasi ad altri, specialmente a propri fidi o ad enti religiosi, una parte; ma vario è il trattamento di queste subconcessioni, a seconda delle speciali condizioni del feudo. Se questo è soggetto a decadenza per morte del titolare o per mutamento di re, la subconcessione, poichè non si possono cedere diritti maggiori de' propri, è soggetta alle stesse cagioni di riversibilità: venuta a morte, verso il 1522 circa, la regina 'Elēni vedova di re Ba'eda Māryām, le larghe subconcessioni feudali da essa fatte nel Goggiam alla chiesa da lei fondata presso Faras Mēdā e chiamata Marṭula Māryām vennero meno, e nelle stesse terre impiantossi una colonia militare (*čawā*), per quanto dovesse derivarne la morte di quella chiesa, già salita in grande floridezza, e di cui quasi due secoli dopo scorgevansi ancora cospicue rovine.[2] Se il feudo principale è *eska la'ālam*, anche

---

[1] Pereira, *op. cit.*, p. 221.

[2] I. Guidi, *Historia regum Yohannis I, Iyāsu I et Bakāffā*, p. 72.

la subconcessione può essere a perpetuità, perpetuità — s'intende — vincolata alle sorti del primo e quindi alla osservanza delle condizioni generali e speciali del *gultí* e al capriccio del re: cito la subconcessione feudale che ancor ai tempi di rās Ar'ayā e di re Yoḥannes IV il convento di Endā Sellāsē vantava di avere da Debra Bizen per un atto del secolo XV.[1] — È poi mestieri di osservare che la costituzione di un villaggio in *gultí* a favore d'un individuo o d'un ente non suol ledere i dritti immobiliari dei paesani *restäññā*, salve straordinarie eccezionalissime disposizioni reali cui presto si accennerà. Del resto, ben più ristretti che non in Europa nella età di mezzo furono e sono i dritti dei feudatari abissini. Là, ove anche l'ultimo dei *restäññā* sentesi pari per sangue a un *beḥt wadad* o a un rās, editti come quelli di Carlo il Calvo, obbligante tutti i liberi ad avere un seniore, o di Carlomagno o di Ludovico il Pio sul passaggio dei vassalli da uno ad altro signore non si concepirebbero. Manca un vassallaggio analogo al nostro. Ben diverse invero son le condizioni delle tribù a lingua tigrè; ma ivi si è dinanzi a una specie della *yä ṭor mïdïr* che va sorgendo a sud dello Scioa, v'è l'imposizione d'una razza sovra un'altra, una conquista militare, una casta soggiogatrice con tutto il suo codazzo di diritti derivanti dalla violenza: soltanto in tradizioni del Sahel su tempi anteriori alla sovrapposizione degli abissini Bet Asghedé, allo stabilimento degli Almadà, alle incursioni dei Fūňg mi avvenne di trovare menzione di un feudale *ius primae noctis*.

A fianco del *gultí* sta il *restí* o proprietà ereditaria. Come il *restí* sia sorto, non è qui il caso di ricercare. Certo, se fede si dà alle locali tradizioni che a quasi tutte le stirpi delle nostre provincie tigrine attribuiscono più o meno remote immigrazioni da altre regioni, l'ipotesi che il *restí* molte volte sia un'usurpazione o una trasformazione tacita di secolari *gultí* s'impone. Altre volte, i concessionarî del feudo si vennero mescolando coi vassalli proprietari del suolo; ne usci una sola popolazione, e il *gultí* si confuse col *restí*. Il proprietario della

[1] Cfr. *Beṣu'a Amlāk e il convento della Trinità,* Roma 1902, p. 8, 9 e 41.

terra, il *restäññā* — trattisi di proprietà collettiva o di proprietà individuale, non importa — è, di regola, l'antico occupatore del suolo, è l'antico signore: il *gultäññā* suol invece rappresentare una successiva imposizione in virtù del potere sovrano, onde a volte s'intende *deḥā berestú haftām begŭltú* « il poverello con la sua terra ereditaria, il facoltoso con il suo feudo » o *gultí nāy amāmāy restí nāy dākāmāy* « il feudo è del grande guerriero, la proprietà ereditaria è del povero ». I Gesuiti portoghesi, che nei secoli XVI e XVII studiarono sì profondamente l'Etiopia e che per natural forza di cose (checchè si pensi delle accuse loro lanciate di incomposta avidità di concessioni di terre) pur dovettero occuparsi del regime fondiario di quelle regioni, non mancarono di rilevare la caratteristica distinzione fra *gultí* e *restí*; e senza dubbio ne' loro scritti dovettero in proposito lasciarci notizie d'alto valore storico e giuridico. Ma, ancor quasi tutti inediti essendo tali scritti, conviene accontentarci di accenni in compendi fatti da uomini che mal potevano apprezzare l'importanza di tali informazioni. Il regime dei feudi sembrava allora di gran lunga prevalente, sebbene eccessive paiano talune affermazioni del Tellez; e in que' tempi in cui non eransi finite di scontare le conseguenze degli sconvolgimenti della invasione dei Somali di Aḥmad ben Ibrahīm, e già gravi risentivansi quelle della penetrazione dei Galla, ed alle eterne interne irrequietezze aggiungevano esca le controversie aride di religione, i mutamenti dei *gultäññā* si sarebber seguiti con straordinaria frequenza, di guisa che ogni tre o due anni, talvolta nello stesso anno una terra cambiava signore -- dice il Tellez [1] — e molte fiate uno lavorava, un altro seminava e un terzo raccoglieva e « nada disso se estranha ». Di fronte a questa ridda di feudi — « sunt tamen — compendia il Ludolf — illustres et veteres quaedam familiae, in Tigra maxime, quae non modo fundos suos et agros certos a maioribus suis acquisitos, sed et praefecturas nonnullas haereditario iure possident, antiquo titulo retento, veluti Bahar-nagash, Shum-Serawè, Sirè, Tembên, et plures aliae.

[1] Cfr. Balt. Tellez, *Historia geral da Ethiopia a Alta*, Coimbra 1660, l. I c. 23.

Nec non Dembeae Cantiba. In quos Rex nullum aliud ius sibi vendicat quam quod munera pubblica biennio, vel annuatim, vel denique cum libuerit, aliis, nemini tamen extra familiam, conferat ». [1]

La proprietà può essere individuale o collettiva; nel quale secondo caso può essere di spettanza della casata, della stirpe, del villaggio.

Anche se non si ha proprietà individuale, ognuno può nel villaggio ottenere per acquisto diretto o per cessione un'area di terra collettiva nel proprio villaggio per costruirsi la casa: peraltro, nel secondo caso, anche dopo costruíta la casa, la cessione è pur sempre temporanea, e se si addivenisse a una quotizzazione generale del terreno comune anche l'area della sala domnicalis, sebbene sottratta alle periodiche riversioni, sarebbe compresa ne'sorteggi, onde potrebbe toccare in proprietà ad altri che non sia l'occupante, nel qual caso, ove questi non riesca ad accordarsi col proprietario, dovrebbe sgombrare, salva però a lui la facoltà di asportare il legname, la paglia e, se raccolti da lunge, perfino i sassi con cui la sua casa era stata edificata.

Sulla proprietà collettiva libero a tutti è il pascolo, *sā'rí nekullòm* dice il proverbio; ma prati speciali possono essere riservati per il bestiame da lavoro, pel bestiame ammalato, per l'uso nella stagione asciutta, e il contravvenire a queste disposizioni dell'assemblea del villaggio importa multe fissate dagli usi locali. Nè il diritto di pascolo dell'uno deve tornar di danno agli altri: così, se in una mandra scoppia la peste bovina (*gulḥấy*), la mandra infetta deve isolarsi. E norme peculiari possono stabilirsi per l'uso delle acque. Inoltre, l'estraneo alla comunità può venir sottoposto a una tassa di pascolo (*sā'rí belā'*) a favore della comunità stessa. In aperta campagna (*bärräkā*) hanno tutti facoltà di fare incetta di legna da ardere e di provvedersi di legname da costruzione.

Ma anche la proprietà collettiva (*dāsā*, *dēsā*, *diēsā*) viene, con varie denominazioni (*medrí šeḫenā*, *medrí šefā*, *medrí gäbbär* « terra dei contadini », *medrí gebrí* « terra soggetta a tributi »,

[1] Ludolf, *Historia Aethiopica*, Francoforte 1680, l. II c. 9.

medrí ar'út « terra del giogo », *medrí aḫwât* « terra dei fratelli »), adibita a coltivazione. E la mente corre rapida al confronto con gli usi della India o co' vecchi classici Clan di Scozia. Tutti i componenti del villaggio, della stirpe, della casata hanno diritto a goderne equamente: *säb ab'addú eklí ab'awdú* « l'uomo nel suo paese nativo, il grano nella sua aia! » od anco *säb betüzämdò segâ begülidò* « gli uomini spartisconsi per generazioni, come la carne si spartisce col coltello »; peraltro, anche gli estranei possono concorrervi, pagando un canone alla comunità o contribuendo al tributo. Il godimento ne è regolato dall'assemblea degli *šemâgellê* o anziani della comunità: divisa la terra in lotti ne' quali si cerca di far concorrere in uniforme misura le varie qualità di campi, traggonsi a sorte (*eččâ*) fra tutte le famiglie della comunità gli appezzamenti, e chi ne risulta così deliberatario può coltivarli liberamente. La durata di possesso, pur variando da distretto a distretto, va da tre a sette anni; è, cioè, sufficientemente estesa, onde intero possa svolgersi il periodo di alternate colture e di riposi che l'agricoltura abissina prescrive: un troppo breve possesso nuocerebbe, dacchè *te'egestí re'esí habtí* « la perseveranza è il capo, il principio della ricchezza », e — soggiungevami sorridendo un ricco coltivatore dello Tsellimà — *medrí worqí* « la terra è oro ». Decorso il tempo stabilito dall'uso, i singoli appezzamenti tornano alla comunità, si sorteggiano ancora per un tempo eguale e possono toccare ad altri che non al precedente coltivatore.

La comunità può assegnar campi di favore ai vecchi notabili benemeriti, a uomini distintisi in guerre, a celebrati cantori (*ḫamín*), può dar altri campi a chiese ed a conventi, e ciò sia determinando a priori e sottraendo i campi da concedersi al sorteggio, sia ammettendo i benefiziati al sorteggio e impegnandosi poscia a coltivar loro gratuitamente i campi lor destinati; può lasciarne altri all'abuso dei capi (*medrí ḥalâqâ*). Nei villaggi in cui vi è un turno annuale per tenere le rapacissime scimmie lungi dalle messi, o dove nominasi un custode (*särâyí*) annuale de' campi, la comunità ha l'obbligo di provveder essa alla coltivazione delle terre degli uomini impiegati in tali guardie. Ognuno poi ha il diritto di passare, se gli sia necessario, attraverso i campi altrui per coltivare i propri;

ma l'esercizio di questa servitù non deve ledere gl'interessi dei proprietari delle terre intermedie e può essere vincolato a speciali garanzie, specialmente ove sienvi fondati sospetti d'infezione del bestiame da lavoro.

Singolare è una forma di proprietà collettiva che si riscontrava e in parte ancor si mantiene nel Seraé, fra gli Adchemé Melgà: le funzioni altrove spettanti all'assemblea degli anziani vi si erano concentrate nelle mani dei rappresentanti primogeniti delle stirpi, del capo di Godofelassi, di quello di Addí Monguntí, co' suoi quarantaquattro villaggi, di quello del Mai Tsaadà co' suoi trentaquattro villaggi. A prima vista sarebbesi fin indotti a credere che questi rappresentanti de' rami primogeniti fossero addirittura i soli e veri padroni. Ad essi spettava di distribuire le terre fra i consanguinei ed anco fra gli estranei: per contro, essi direttamente rispondevano del tributo verso il re, dal quale, ad ogni successione sul trono, dovevano aver la conferma dei loro diritti. *Medrí guāytāt* « terra di signoria » è il nome di questa speciale forma di proprietà. E degno di grande attenzione diviene su ciò il già riferito passo del Ludolf, senza dubbio derivante da notizie del de Almeida.

È evidente che la proprietà collettiva, mal conciliabile col progredire della economia, debba aspramente venir combattuta. E, infatti, in buona parte essa si è già trasformata in proprietà individuale, e va ogni giorno cedendo di più agli assalti. Omai, salvo che presso talune popolazioni, basta che un solo dei membri della comunità imponga la divisione della terra comune perchè la comunità, anche se riluttante, debba cedere. La divisione si fa non direttamente per maschi maggiorenni, ma in parti uguali fra le casate, *gezā*, rampollate dal capostipite della *endā* o dello *'addí*, considerato come primo proprietario delle terre da dividersi, senza por mente alla forza ed alla composizione numerica delle singole *gezā*: le *gezā* ripartiscono poi tra le famiglie. E può avvenire che mentre una *gezā* frazioni tra i suoi membri le sue terre, le altre *gezā* conservino in proprietà collettiva le proprie: avviene persino che, a volte, alcune *gezā* tornino a far delle lor quote un'unica massa collettiva. Alla divisione procedono, dinanzi a molti testimoni tra i quali, *ad aeternam rei memoriam*, si ha cura di

mettere dei fanciulli, gli arbitri eletti dagli interessati o, per loro mandato, da un uomo autorevole: dividesi il terreno in parti uguali, raggruppansi equamente per lotti campi buoni e cattivi, *ḫedâr wālkā́* o terra nerastra fertilissima e *ṣäbäryá* o terra rossastra più sterile, e quindi sorteggiansi i lotti.

Della propria terra si può fare quel che vogliasi. La si può affittare dietro corresponsione d'un fitto, per una durata che la consuetudine fissa di due anni per le terre di qualità men buona, di tre per le migliori; la si può cedere ad altri in temporanea coltivazione, salvo a esigere una quota consuetudinaria del raccolto chiedendone il conto, *qüṣrí*, e in caso, verificandolo, *süb zegäbärò medrì nägärò* « ciò che l'uomo fece lo dice la terra »; la si può dare a mezzadria, nel qual caso le spese per seminagioni ecc. sono divise in parti uguali, mentre al mezzadro, *ba'ȧl färäqá*, spetta di dare i buoi da lavoro, contratto questo che rinnovasi annualmente, salvo che, essendosi coltivato in un anno la dura, non sia pel mezzadro obbligatorio di attendervi nell'anno successivo a colture fertilizzanti, e qualora, così coltivandosi, una delle parti strette in comunione (*berkí zegäbärä*) consumi o distrugga il raccolto, essa deve indennizzare secondo il giudizio di tre anziani: i contratti d'affitto e di mezzadria debbono denunciarsi subito dopo Pasqua, prima dell'inizio della nuova annata agricola. Nell'Amhara al proprietario spetta il *sisò* o il terzo; ove peraltro egli fornisca anche buoi e sementi, la quota del lavoratore restringesi a un quinto, o ad un sesto, salvo che sia genero del proprietario, nel qual caso a lui spetta il terzo del raccolto. La terra si può vendere perfino: nè la vendita si restringe alle aree di proprietà individuale, bensì si estende sin alle proprie quote di proprietà collettiva, nel qual caso il compratore, non potendo acquistar diritti maggiori di quelli spettanti al venditore, non ha, dopo pagato il prezzo stabilito dagli arbitri, se non diritto di sottentrare all'alienante nei sorteggi degli appezzamenti e nelle eventuali divisioni. Ma nulla assolutamente sarebbe la vendita dell'appezzamento avuto in sorteggio per temporanea coltivazione, dacchè, sotto tale aspetto, la *medrí aḫwât* considerasi inalienabile: *täwāfirú zeḫaz:á medrí läggò ayišiṭ*, dice la legge del Sarda. E nuove restrizioni questa fa anche per le vendite libere: così, non consente la vendita di

un *restí* Loggo a persona non Loggo, conformemente allo spirito d'un altro principio secondo cui non si può neppur ereditare, salva autorizzazione del re, un *restí* fuor del proprio paese; così, per prevenire il passaggio del suolo natio in mano di stranieri, essa vuole che senz'altro si riscatti la terra acquistata da una donna, rigido principio che altre molte popolazioni, forse perchè meno minacciate, nello stesso Acchele Guzai non seguono. Ma il diritto a vendere è limitato sovra tutto dai diritti della comunità: importa che la terra possibilmente non esca dalla stirpe. E perciò, sotto pena di nullità della vendita, l'alienante deve anzitutto offrire la sua terra a quei della sua stirpe, che della offerta sono obbligati a rendersi garanti (*wāḫs* o *mädḫín*); e soltanto quando i suoi consanguinei non possano o non vogliano acquistarla egli può venderla a terzi, il che la legge del Sarda esprime dicendo *šäyāṭí yeḥtät täšāyāṭí käm täšāyäṭä ye'ăl*, e un proverbio consacra nel dire *mädḫín zällāwò ydḫén eklí zällāwò yṭḫén* « colui che ha il garante (*mädḫín*, propr. « redentore ») sia salvo e chi ha grano (il possessore del campo) macini (sott. in sicurtà) ». Ma anche dopo acquistata la terra il venditore è soggetto a vincoli intesi a conservare il ricordo della provenienza della terra acquistata. Annualmente, in giorno determinato, di regola alla domenica in Albis, egli, o il suo discendente, deve corrispondere al venditore il *qolò märēt*, pochi pugni di granaglie, spesso di ceci, che fingonsi colti nella terra commerciata, pur se questa è rimasta incolta: ove non trovi il venditore, deve chiamare a testimonio dell'offerta il villaggio e appendere il sacchetto delle granaglie all'albero dell'assemblea; se l'offerta non è fatta, il venditore ha diritto di proclamarlo alla prima riunione, tenuta per qualsivoglia ragione, e da allora il suo credito giornalmente raddoppiasi fino a concorrenza del prezzo di vendita, raggiunto il quale egli può intimare all'acquirente o di ripagarne il prezzo o di restituirgli il campo. Ma v'ha di più. Se si vuole rivendere il campo, perchè la rivendita sia valida, si ha prima da offrire la terra in riscatto alla famiglia d'origine o a' parenti di essa, che, non accettando, sono obbligati a fare da *mädḫín*. Del resto, comuni son le vendite con patto di riscatto, anche a termine remoto; e se allo spirar del termine il venditore non è in grado di riscattare gli possono

sottentrare i parenti. È uso, infatti, che i membri ricchi d'una famiglia o d'una stirpe ricuperino col loro denaro le terre della stirpe o della famiglia; ma, ove un patto di riscatto sia intervenuto, i loro parenti alienanti sempre hanno diritto a riottenerle. E, dato il riscatto d'una terra avita da parte d'un solo ramo, i rami collaterali hanno diritto a ottenerne la divisione quando in progresso di tempo sieno in grado di pagar la quota loro del riscatto, salvo che all'atto del riscatto il riscattante inutilmente li avesse invitati a concorrervi. Ove poi si rivendichi un campo per diritto di sangue e il possessore lo offra vanamente in riscatto, la famiglia rivendicante non può più, naturalmente, avvalersi dell'offerta in riscatto se le sue pretese per sangue non sieno ammesse dal giudice. La consuetudine, almeno nel Sarda, è però men rigida nel caso di alienazione in tempo di carestia, *zëbän akeḥedú.*

In un popolo d'istinti da agricoltore come quello che studiamo, la difesa della proprietà è estrema. Chi occupa l'altrui campo può aver ordine di sgombrarlo immediatamente; se all'ordine ha eccezioni da opporre, può continuare a possederlo, ma se le sue eccezioni sono respinte non ha diritto a compensi pei lavori fatti nel frattempo, per le sementi adoprate, pel lavoro investito; ove la rivendica avvenga a raccolto ultimato, l'occupante è tenuto soltanto a un fitto per il passato, restituendo però subito il campo; se il nome del re è stato invocato per impedire la continuazione della coltivazione, l'occupante perde il diritto al raccolto ove l'occupazione risulti abusiva, mentre invece se infondata fu l'intimazione, oltre alla multa dovuta all'autorità regia per l'ingiusta intimazione nel nome sovrano, l'opponente deve corrispondere al coltivatore un indennizzo (*gämgäm*) fissato dagli arbitri o una misura *entälâm* di grano per ogni distesa arabile con due buoi (*ṣemdí*) di cui si sia vietata la coltivazione. Ma fino la prescrizione non è ammessa o è ammessa con ripugnanza: anche dove questa è minore, a interrompere il corso della prescrizione basta un grido di rivendica presso la terra contestata o la casa dell'usurpatore. Così chi è stato lungamente assente abbandonando il suo immobile, o, se l'assente muore, il suo erede ha diritto al ricupero; ove trattisi di casa, peraltro, egli deve al capo, che l'avesse custodita e avesse soddisfatti gli eventuali gra-

vami su di essa, il rimborso della spesa; ove trattisi di campi, anche se col consenso delle autorità durante l'assenza essi furono occupati da terzi, egli ne rientra in possesso, subito per i campi dissodati da antico (*bäsälâ, nägfî*) e non ancor seminati, dopo il raccolto per quelli già seminati, dopo due anni per i fondi di vallata (*quollâ*), dissodati durante l'assenza, dopo tre anni pe' campi dissodati per la prima volta nell'anno (*ṣäg'î*). Alla proprietà ereditaria si è attaccatissimi. Per fermo, il re può tutto, dacchè *ezgeḥêr besämây negús bemedrî* « Iddio in cielo e il re in terra », e dacchè *idén egrín näy negús* « e mani e piedi appartengono al re »; egli può dunque prendersi pur le terre ereditarie, e, mentre re Teodoro pareva già avere spinto agli estremi l'esercizio della sua potestà, re Giovanni non esitò ad avocare a sè la decima parte delle terre delle province tigrine oggi nostre, atto — veramente — che irritò profondamente, tanto che in una canzone per la morte di quel re si dice *bülä'ekúm kähnéy däbtärây· ṣülä'kúm ba'äl ṣemdî be'erây;* atto che troverebbe soltanto un certo riscontro nella organizzazione che Amḥā Iyasus re dello Scioa († 1774) dette ai *mälkäññinnät* o possedimenti formati nelle terre conquistate fuor delle antiche provincie scioane, lasciandone due terzi ai coltivatori ed avocandone a sè l'altro terzo, per un suo rappresentante o un suo favorito assumente il nome di *mälkäññâ*. Già il de Almeida, quasi tre secoli or sono, diceva essere il *negús* « senhor in solidum de todas as terras que ha em todo o reyno »; e tale il *negús* effettivamente si sente, dacchè talvolta le cronache reali lo mostrano confermare alle popolazioni anco i loro *restí*, sebbene, almeno a quanto afferma taluno, nelle antiche provincie scioane, come il Manz, il Tegulèt, Ghescén, Marabieté, Tarà, ecc. il diritto di proprietà sia così evoluto che ai *bāla rest* le terre non possano neppur più confiscarsi per fellonia. Caratteristico del mo' di pensare dei re in proposito è un episodio di re Iyāsu I, il quale, amichevolmente cercando d'indurre alla obbedienza una popolazione del Wāg, cui egli, per punirla di aver cessato di corrispondergli l'annuo tributo di cento muli impostole da re Yoḥannes I, aveva confiscato due terzi del suo territorio a beneficio d'una colonia militare, scriveva tutto stupito: « noi non avevamo dianzi alcuna ragione d'ira contro voi: quando ordinammo che

i *čawā* si stabilissero per punizione fra voi, non vi confiscammo già la parte del vostro patrimonio ereditario immobiliare (*rest*) che è il *sisò!»*: vero è che quella popolazione, mal convinta di vedersi ridotti a un terzo i suoi *rest*, affidò le sue misere sorti alle armi. [1] Infatti, il re non deve abusare, non deve approfittare della sua potenza se non si sia felloni o se paghisi il tributo secondo la massima, che già trovasi in un editto di re Zadengel nel 1604, *medrí gäbbár säb ḥará* « la terra è soggetta a tributo, gli uomini sono esenti », [2] massima che re Yoḥannes IV tentò di mutare imponendo la corresponsione del tributo per fuochi o case. [3] Nel 1496 re Nā'od, allorquando per metter fine alle conseguenze del cattivo governo di Eskender e dei torbidi scoppiati durante il brevissimo regno di 'Amda Ṣyon II bandì che sotto pena di morte nessuno potesse presentare accuse per fatti avvenuti a' tempi di que' suoi due predecessori, dovette far eccezione per quanto riguardava la violazione e l' usurpazione dei *rest*. [4] E lo storico di re Galāwdēwos († 22 marzo 1559) encomia il suo re per non avere mai violato il campo altrui. [5] Se poi il re abusa, *wäggúz ykún* « sia maledetto! » E, se contro il re non è lecito ribellarsi, contro il privato la terra ereditaria è a difendersi con ogni mezzo: *nerestí ywaggā'allā anestí nemedrí ayḥebullán sedrí* « per la proprietà immobiliare ereditaria hanno a combattere le donne, di terra non se ne ha da cedere un palmo! »

---

[1] Guidi, *op. cit.*, p. 141.

[2] A quanto pare, Zadengel volle sottoporre a tributo anche i possedimenti delle truppe regie, che, rivoltatesi, lo uccisero. La stessa massima è enunciata, come in pieno vigore, nella storia di re Iyāsu I (Bibl. Bodl. di Oxford, ms. et. 31 f. 67 r.).

[3] Nei principî del secolo XVII oltre alla imposta prediale ne venne stabilita un' altra a favore dell'erario reale sul bestiame grosso, in proporzione d'un bovino su dieci ad ogni triennio: re Yoḥannes I la soppresse sin dall'inizio del suo regno.

[4] Perruchon, *Histoire d' Eskender, d' Amda Ṣeyon II et de Nā'od*, Parigi 1894, p. 36.

[5] Conzelman, *Chronique de Galāwdêwos*, Parigi 1895, p. 170. Il passaggio è tutto imitazione del cap. XXIV del libro di Giobbe.

Esposti sommariamente i maggiori principî regolanti il diritto di famiglia e il diritto di proprietà immobiliare (della mobiliare è inutile occuparsi), occorre tratteggiare il diritto di successione. Gli Abissini conoscono il testamento (*läbbäwā*), che per essere valido deve essere fatto — verbalmente, s'intende, chè di scrittura non è a parlarsi — alla presenza di due testimoni maggiorenni e del confessore, salvo che vogliasi con esso diseredare i figli, nel qual caso, oltre all'esposizione dettagliata dei torti, occorre un maggior numero di testi; ma le disposizioni testamentarie sono assai spesso impugnate e non osservate. La successione è quindi ordinariamente la legittima. Essa è intimamente legata con l'obbligo di fare il *täzkār* o commemorazione del defunto:[1] di regola, chi eredita ha pur l'onere del *täzkār*. La successione si svolge essenzialmente fra coniugi, ove siavi matrimonio per *qāl kidān*, e discendenti: concorrono poi gli ascendenti, in ultimo i collaterali; su di che può riscontrarsi una glossa nella edizione del *Fetḥa Nagast* (p. 539 della trad.). In matrimonio per *qāl kidān* con *querbān* la successione è regolata dal *Fetḥa Nagast:* la consuetudine, peraltro, tende ad applicarvi le stesse norme adottate per la successione nelle famiglie a matrimonio per *qāl kidān* civile. In quest'ultimo caso, se vi sono figli viventi, metà dell'asse ereditario devolvesi ad essi e metà al coniuge rimasto: i figli in gestazione consideransi viventi e l'eredità è amministrata dalla madre; il parto considerasi, di regola, vitale se il neonato oltrepassa il 40° giorno di vita. Il coniuge superstite è anche amministratore dell'eredità de' figli minorenni, salvo però a nominare un garante ove passi a nuovo

---

[1] Re Iyāsu I in un editto del settembre 1689 ordinava che « non si radano nè uomini nè donne per la morte del padre, della madre o d'un parente, nè alcun uomo si mova battendo le mani e cantando insieme con le donne intorno a ogni defunto », e in un editto del 30 agosto 1683 che « d'or innanzi nessuno più indossi l'abito da lutto o *kal*, anche se gli sia morto il padre o la madre ». Ordini presto caduti in dissuetudine. Del resto, quel re molto occupavasi di polizia dei costumi, come attesta anche il noto editto sull'abbigliamento delle donne montanti a cavallo, editto probabilmente in rapporto al Deut. XXII 5.

connubio. Se il *de cuius* era l'unico genitore vivente, l'eredità va tutta ai figli. Nel matrimonio per *dümòz*, i coniugi non ereditano l'uno dall'altro, e tutto va ai figli: la vedova, se dichiara di rinunciare ad altre nozze per dedicarsi alla prole, è legale amministratrice dell'asse ereditario, ma dalla famiglia del marito può essere chiamata ad assicurarne con un garante la buona amministrazione. Mancando i figli, nel matrimonio per *qāl kidān*, una metà va al coniuge superstite e l'altra agli ascendenti, poi ai collaterali. Se ambo i coniugi muoiono senza figli, concorrono in parti uguali la famiglia del marito e la famiglia della moglie. Se non sonvi nè discendenti, nè ascendenti, ereditano prima i fratelli e le sorelle, poi gli zii paterni e, dopo, i materni, poi, con la stessa graduazione, i cugini, avvertendo che gl'immobili spettano sempre alla linea paterna, essendo oggetto di divisione i soli mobili; in ultimo, se assolutamente mancano rami collaterali, eredita lo Stato.

Speciale attenzione merita il diritto successorio de' figli.

Un proverbio dice *abbò zaḥazzò wülüd ywworrassò id zaḥazzò af yguorressò* « ciò che prese il padre, lo ereditano i figli, come ciò che prese la mano, la bocca lo inghiotte ». Questi concorrono per quote uguali;[1] ma prima che gli arbitri procedano alla divisione ognuno deve imputare alla sua quota ereditaria quanto dal *de cuius* avesse ricevuto a titolo di dote o per altra ragione. Nell'Hamasén ed anche altrove il primogenito prende il toro e la giovenca migliori, e il più giovane dei fratelli ha la casa. Ma, di regola, a godere della casa paterna conservano diritto tutti i figli minorenni e le figlie nubili, le quali, del resto, è uso cercar di maritare al più presto; se queste, dopo essere state per opera de' fratelli maritate, divorziano o restan vedove, hanno diritto a tornare nella casa paterna o ad aver dai fratelli costruita un'altra casa, proporzionata alle condi-

---

[1] A un uso diverso, almeno nel Dāmot, par alludere un fatto de'tempi di re Yesḥaq († agosto 1429), narrato da re Zare'a Yā'qob nel *Maṣḥafa Berhān*, ma il riassunto del Dillmann non consente — e forse neppure il testo — accertarne i termini esatti: cfr. Dillmann, *Ueber die Regierung des Königs Zar'a Jacob*, Berlino 1880 p. 38-39.

zioni economiche della famiglia secondo le decisioni degli arbitri. Il punto più delicato è quello della successione immobiliare. Nell' Hamasén le femmine sono escluse dal concorso al *restí*, giusta la massima *newoddí restí neguâl gözmí* « al figlio la terra ereditaria, alla figlia la dote », ed anche nell' Acchele Guzai dopo la legge di Mién Mahazà vige un analogo principio. Nel Sarda invece la figlia, purchè stabilita nel territorio avito, concorre anche al *restí;* nè differentemente si pratica nel Tigré d'oltre Mareb. Re Giovanni, anzi, cercò d'imporre come legge questa consuetudine, pure ov'essa non eravi, certo allo scopo — osserva acutamente il Perini — di introdurre, anche a forza, in seno alle stirpi locali il sangue de'nuovi dominatori prendendo o dando in moglie a' soldati le donne divenute eredi della terra. In qualche luogo, come nel Seraé, il diritto della donna alla eredità immobiliare paterna è ammesso, ma con restrizioni: così, potevan esse concorrere alla divisione del *restí* se la loro dote fosse stata minore di quindici buoi o di quindici misure di cotonate (*fürgí*); inoltre, se trattasi di fondo comprato in comune dai genitori uniti per *qāl kidān*, le figlie hanno diritto a ereditarne la metà spettante alla madre; peraltro, volendo poi alienarla, debbono offrirla alla famiglia del padre: infine, per testamento, può il padre lasciare il suo *restí* alle figliuole, ma queste debbon essere, all'atto della successione, nubili, nè avere fratelli in vita; senza l'espressa disposizione testamentaria, i suoi immobili, anche se le figlie trovinsi nelle or accennate condizioni, anderebbero agli ascendenti o, in mancanza di questi, ai collaterali.

Nel sistema contrattuale abissino — in un paese, ove la scrittura non è affatto adoprata ne' rapporti giuridici privati, ove non si ha la più lontana idea di ufficî notarili, di ricevitorie del registro, di conservatorie di ipoteche e via dicendo, l'istituzione del garante (*wāḫs, müdḫin*) è, si può dire, il vero pernio su cui le convenzioni riposano. Ogni atto impegnativo ha per base un garante.[1] E dei garanti già vedemmo vari

[1] Gli atti di Panṭalêwon, stesi in sul cadere del secolo XV, offrono un singolare esempio di garanzia: morto il marito depositario di taluni beni, il depositante ne intima alla vedova la re-

esempi. Chi sta per stringere un contratto per qualsisia motivo e su qualsisia oggetto, deve anzitutto fornirsi di un *dāñā* (lett. « giudice ») e di un certo numero di testimoni; quindi, alla presenza del *dāñā*, dà all' altra parte il proprio garante e, occorrendo, le chiede che essa, a sua volta, ne costituisca uno: dopo ciò il *dāñā* ad alta voce espone le condizioni del contratto, assiste al pagamento o sancisce i termini e la modalità di esso, e da ambe le parti contraenti e dai garanti riceve il giuramento esponendo la formula, alla quale già alludeva ne' primi decenni del secolo XVI l' Alvarez,[1] « se tu mancherai a questi patti, che il re muoia! » al che ognuno risponde « che muoia il re » (*negûs ymût*); nella pratica spesso si sostituisce il nome del capo, *rās ymût! rās Mängäšā ymût!* con la qual formula s' intende chiamar sul paese, in caso di mancamento alla parola data, gli orrori della guerra civile connessa co' mutamenti di re e di capi: questa specie di giuramento dicesi *feṣmí* (« compimento »), e il violarlo (propr. *säbärä* « rompere » o *bäl'ē* « mangiare ») importa conseguenze gravi. Così concluso il contratto, i garanti si rendono personalmente responsabili della perfetta osservanza di esso da parte de' loro garantiti: nè con la lor morte cessa tale impegno, chè questo anzi passa a' figliuoli, rispondendone personalmente il primogenito ma essendo solidali nella obbligazione tutti i coeredi. Il garante è tenuto ad osservare egli stesso gl' impegni assunti dal suo garantito; ove egli sia chiamato a intervenire, ha diritto a rivalersi del doppio a carico del suo garantito. L' importanza del *wāḥs*, di cui non è facile farsi un concetto da chi non abbia avuto non brevi contatti con la vita abissina, è energicamente affermata in una quantità di aforismi e di proverbi: ricordo *sernāy mäqürābí wāḥs mäqrābí* « come il frumento serve per celebrare l' eucaristia, così il garante serve per accostare, per render pronta l' esecuzione del contratto »,

---

stituzione e le impone di dare un garante, certamente perchè ella non li trafughi o non si dia alla latitanza (coll. D'Abbadie, ms. et. 110 f. 121 *v*).

[1] Fr. Alvarez, *Verdadeira informação da Ethiopia*, Lisbona 1883, pag. 195.

wännäkä yrḥaqälkä wäḫsekä yqräbälkä « il tuo procuratore ti allontana (cercando di lucrar egli stesso, tira in lungo i tuoi affari), il tuo garante ti accosta », *wäḫs zëblú nägär ṭeffú'* « se non v' è garante, la cosa è spacciata ».

Il prestito suol essere senza interessi: ricordo un editto 24 ottobre 1678, con cui re Yoḥannes I vietava di percepire interêssi sui prestiti in denaro o in granaglie.[1] Raramente si ricorre al prestito oneroso, *kä'ebät* con obbligo di restituire il doppio al termine convenuto, *mäsällás* e *ḫankäsä* con obbligo di rendere il doppio a fin d'anno o la metà a fin di semestre o il quarto a fin di trimestre; è riconosciuto al re il diritto, in tempi calamitosi, di arrestare il decorso degl'interessi o di sciogliere il debitore dall'obbligo di corrisponderli. Nel comodato, la perdita è a carico del comodante, come nel prestito, eccezion fatta per i quadrupedi perduti nel preciso compimento del lavoro, chiaramente preannunciato, pel quale erano stati comodati. Pe' contratti di vendita di immobili, già si disse: fra gli atti di vendita di mobili son da menzionare quelli relativi ai muli ed ai buoi. Pe' muli e pei cavalli, la garanzia è diretta specialmente ad assicurare la legittimità del possesso del venditore: se il quadrupede provenisse da furto o fosse stato trovato smarrito, il proprietario derubato o smarritore ha diritto di rivendicarlo contro il nuovo possessore, anche in buona fede, che dovrebbe quindi convenire in giudizio di rivalsa il venditore e il garante, salvo a questi ultimi due — ove a lor volta lo possano — fare altrettanto contro quello da cui il quadrupede era prima stato ceduto e contro il suo garante, e così via fino al ladro o al ritrovatore della bestia smarrita. Per i buoi, la garanzia suol chiedersi per accertare che il quadrupede abbia già superata la peste bovina, nel qual caso esso non dovrebbe più venir colpito dal morbo (*wüṣä' gulḥäy* « uscito dalla peste bovina »): se l'acquirente può con tre testi provare che, non ostante la garanzia, la bestia fu attaccata, dopo l'acquisto, da quel male e ne è morta, venditore e garante sono costretti a rimborsare il prezzo, detratto — tutt'al più — il prezzo della pelle.

[1] Guidi, *op. cit.*, p. 37.

Un contratto speciale è quello per il pascolo del bestiame: un pastore, *guāsā*, per una mercede convenuta conduce al pascolo — e su ciò rinvio ad un testo tigrai edito dal De Vito — il bestiame di più famiglie, a volte di tutto il villaggio, e ne risponde; se nel villaggio sonvi parecchi di questi *guāsā*, un membro della comunità ne è annualmente eletto sovraintendente (*abbò guāsā*). Il proprietario si rivale a carico del suo pastore delle multe e degl'indennizzi che direttamente o pel tramite dall'*abbò guāsā* dovesse pagare per danneggiamenti agli altrui coltivati, per abbandono del suo bestiame nel campo altrui, per colposo ferimento o colposa uccisione di bestiame d'altre mandre: queste multe e questi indennizzi sono fissi dall'uso, così per. es. devesi pagare un *mesā* — circa tre chilogrammi di granaglie — per un capo di bestiame grosso abbandonato nel colto altrui, la metà per un vitello ecc. Inoltre, il pastore risponde del bestiame smarrito ove non abbia usato di tutti i mezzi per ricercarlo a tempo, sia informando subito il padrone, sia invocando l'ausilio degli altri.

La fine così della prima parte come della seconda parte della legge dei Sarda concerne materia penale.

Non si farà qui cenno dei reati contro lo Stato: le cronache reali danno di già largo materiale per accertarne il vario trattamento, che dipende assai dalle circostanze storiche del momento in cui il reato si compie. Non si dirà neppure dell'amministrazione della giustizia penale al tribunale del re, che applica un diritto speciale. Si esaminerà invece sommariamente la consuetudine locale pei reati localmente giudicati. Si è — lo si avverte subito — dinanzi a uno stadio intermedio del criterio giuridico: la vecchia violenza barbarica va sempre più scomparendo e quasi d'ordinario il castigo è una vera ποινή, una composizione pecuniaria, tanto più che presso gli Etiopi il concetto di sacrifizio espiatorio, predominante in molte antiche legislazioni, non v'è.

L'omicidio si purga con un altro omicidio: la vendetta (*ḥenīē*) incombe a tutti i maschi adulti della stirpe dell'ucciso a carico di tutti i maschi adulti della stirpe dell'uccisore, e, poichè il nuovo omicidio apre a sua volta una nuova partita di sangue, la vendetta in tal modo può prolungarsi fino alla estinzione di uno dei due partiti contendenti. Il Dembesān ne

offre un bellissimo esempio. L'elemento soggettivo nel reato non si ricerca: l'omicidio involontario (*bezäy fäqādù*) trattasi come il volontario, e l'uccisione in battaglia è uguagliata a un' uccisione ordinaria quando l'uccisore sia ben designato dalla pubblica opinione o siasi gloriato del fatto. Esistendo un governo autorevole, quella specie di guerriglia intestina che dalle vendette deriva non è più possibile, e appunto in questo senso l'ampolloso storico di re Galāwdēwos dice che « in tutto il tempo del governo di lui non sorse un vendicatore (*abbā dam*) contro chi aveva verso lui dovere di sangue (*abbā damu*). »[1] Allora, la vendetta cede il posto alla esecuzione capitale, che dal giudice è abbandonata alla famiglia del morto, e l'esecuzione avviene talvolta per impiccagione, talaltra con armi da fuoco o da taglio: il colpevole ha facoltà di chiedere che venga tra tutti i membri adulti della sua famiglia, lui compreso, sorteggiato chi deve morire, sebbene a volte contro l'uso si oppongano i parenti, che, ricorrendo al re, sono sempre liberati dall'attenervisi, e raccontasi di casi in cui il colpevole assistette impavido alla uccisione d'un suo fratello innocente così sorteggiato: dopo l'esecuzione d'un membro della famiglia dell'omicida, la questione è esaurita, salvo che l'omicida, salvatosi nel sorteggio, non si vanti più tardi di quanto ha fatto. Per massima antica, l'esecuzione mancata per rottura della corda o dell'albero servente alla impiccagione o interrotta per un moto di pietà della vindice famiglia si ha per compiuta e chiude la quistione; altrettanto è per le esecuzioni ordinate dal tribunale supremo o dal re, onde le cronache alla indicazione *tasaqla* « fu appeso » han cura di aggiungere *wa mota* « e morì ». L'intervento degli anziani e del clero, peraltro, rende omai più frequente la composizione pecuniaria: la sostituzione del pagamento del prezzo del sangue alla esecuzione è antica in Etiopia, e già ne parlano gli scrittori Portoghesi come di cosa lasciata dal giudice all'arbitrio della famiglia offesa. Stabilita la conciliazione, l'omicida, in abito da donna, col *woččò* (specie di mantello) e col *mārdā*, « collana d'argento », portando un sasso fra le spalle, con grande accom-

[1] Conzelman, *op. cit.*, p. 95 e 175.

pagnamento, presentasi alla famiglia dell'ucciso, dicesi pentito e chiede perdono, secondo le convenzioni prestabilite; la famiglia dell'ucciso giura sulla croce di perdonare e la conciliazione è compiuta, sempre che le condizioni si osservino e l'uccisore non si vanti mai della commessa uccisione; nel qual caso si ritorna alla libertà della vendetta, e, per di più, l'uccisore deve al Governo il prezzo del violato giuramento, 120 talleri. Le condizioni del perdono sono il pagamento del guidrigildo e il matrimonio fra una ragazza della stirpe dell'uccisore e un uomo della stirpe dell'ucciso. Il guidrigildo soleva essere pagato in cotonate, lunghe circa quindici metri, dette *fărgí* (e in *fărgí* erano comminate tutte le multe e determinate tutte le composizioni, tutti gl'indennizzi) oppure, presso talune popolazioni, in bovini: 120 *fărgí* o 120 bovini. Col tempo, il tallero prese il luogo del *fărgí* o del bovino; ma oggi è tale la sproporzione che in Etiopia il guidrigildo in talleri dovette aumentarsi. Nel Seraé il guidrigildo era anticamente di 30 *fărgí* e di 30 bovini. Il guidrigildo va a beneficio di tutte le *endá* della stirpe dell'ucciso, che doveano concorrere alla vendetta: se, insieme col guidrigildo, gli uccisori rendono cose di privata proprietà dell'ucciso rapite all'atto dell'uccisione, queste spettano agli eredi del morto. Se, oltre al guidrigildo, deve intervenire un matrimonio affinchè il sangue lavi il sangue, secondo un detto etiopico, questo ha luogo fra il celibe più stretto parente dell'ucciso e la vergine più stretta parente dell'uccisore: altrimenti, decide la sorte. Avvenendo tale matrimonio, una parte del guidrigildo — di solito la metà, in qualche luogo 50 talleri — va in dote alla sposa; ma su questa parte di dote la sposa, divorziando, non può sollevare pretese di ripartizione. Se l'omicida non era noto, la *'addí*, « stirpe » o « villaggio », in cui il reato era stato commesso, per una presunzione di colpa a carico della stirpe intera, sembra che un tempo fosse soggetta all'esercizio della vendetta da parte della famiglia dell' ucciso, e in questo senso par da intendersi anche un episodio, che riferirebbesi alla fine del secolo XIII, negli Atti di Filpos di Dabra Libānos;[1] ma col tempo il co-

[1] Turaiev, *op. cit.*, p. 11.

stume mitigossi, onde la *'addí* attualmente solo può essere obbligata a presentare essa stessa entro un determinato tempo il reo, o a sottostare, come già nel secolo XVII accennava il Tellez, al pagamento del guidrigildo, dacchè, come dice un proverbio, *säb bezämäd adgí begämäd* « l'uomo si tira con la famiglia come l'asino con la capezza »: il villaggio, almeno in alcune regioni, può liberarsi dalla presunzione di colpa col giuramento di sette testimoni, ma questi debbono — rivalendosene, naturalmente, sugli altri — corrispondere, quasi a titolo di indennizzo pe' danni derivanti dalla poca lor sorveglianza, alla famiglia dell'ucciso 5 *färgí.*

Per le lesioni, la consuetudine ha omai imposta la composizione, che varia tenendo conto dell'intenzione del feritore, del mezzo adoperato e, spesso, della qualità del ferito. Se la ferita è seguita da morte, si applicano le consuetudini per l'omicidio. Per le lesioni volontarie di qualsisia specie prodotte con un ferro, con armi o co' denti, o per la perdita di un membro o di una facoltà, si deve corrispondere la metà del guidrigildo, o, in altre regioni, 55 talleri: vedemmo già nella legge le speciali consuetudini dei Sarda. Per le lesioni volontarie con bastone o con sassi, senza perdita d'un membro o d'una facoltà, il feritore è tenuto ad una indennità che varia secondo la qualità della persona, ed al mantenimento in caso di malattia; altrove si indicò il *mĕṣṣällät* secondo la consuetudine dell'Acchele Guzai; nell'Hamasén, secondo gli editti di Hab Sellus e di Gabra Krestos, dovrebbe essere, sempre quando il sangue per la ferita riportata sul capo sia colato fino all'orecchio, di un *emfeqtí* di grano oppure di una pecora o di una capra grassa, di un *enqe'ā* di burro, di un *enqe'ā* di miele e di 3 *färgí*. Se con la mano aperta si percuote una persona, l'indennizzo è di 5 *färgí*: altrettanto è per chi afferrando altri per la gola gli lasci impresso il segno delle unghie (*ḥenfâṭ*). Speciale aggravamento, almeno secondo gli editti di Hab Sellus, portava il percuotere una donna nella sua casa, nella sua corte, al suo telaio o nel suo campo: erano 60 *färgí*. Il marito, peraltro, può, in casa, picchiar a suo talento la donna, purchè costei non stia nella parte riservata (*wušāṭē*) della dimora, che le è di inviolabile asilo, e purchè non le rompa i denti, non le strappi i capelli, non le offenda il naso o gli occhi, nei

quali casi ella ha diritto a un indennizzo di uno o più *ḥelqí*: fuor di casa, se la donna è sposata per *qāl kidān*, il percuoterla porta a risarcimenti pecuniari anche se le percosse non provochino lesioni; se invece trattisi di moglie per *dämòz*, il risarcimento ha luogo soltanto se lesioni avvengano. — Il feritore involontario è obbligato al mantenimento del ferito durante la malattia. In vari luoghi la consuetudine impone anche in questo caso un indennizzo da stabilirsi. Re Kālēb che negli Atti di Yārēd domanda al gran cantore di Aksum quale prezzo del sangue (*sēṭa dam*) gli debba per una ferita involontariamente infertagli [1] riproduce un tratto di schietto diritto abissino: del resto, anche il re come può essere oggetto di vendetta per atti commessi così ha diritto di esercitare egli stesso le vendette per se e per i suoi. [2]

Chi trovisi o temasi in pericolo può con un grido (*'awyāt*) invocare dai vicini il lor aiuto, che è obbligatorio sotto pena, ove non si accorra, di 60 *färgí*. Ma del grido di aiuto non si deve abusare: chi lo lanci per inconsideratezza è passibile di multa; chi lo lanci per avere aiuto nella ricerca di bestiame smarrito ed agli accorsi, per stimolarne lo zelo, denunzi non lo smarrimento, ma la presenza di banditi, è passibile di multa più grave.

L'accusato di diffamazione o d'ingiuria ha diritto alla prova: i reciproci insulti possono compensarsi senza dar luogo a risarcimenti pecuniarî, ma entrambi i contendenti possono venir obbligati alla ritrattazione pubblica nel luogo ove gl'insulti furono lanciati e dinanzi al tribunale, e per di più il primo insultatore può essere condannato a una multa. Per insulti ingiustificati, v'è tutta una tariffa: quello di *eslāmāy* « musulmano » importa 60 talleri, o 4 *gäbätä* di grano, un *gäbätä* d'incenso alla chiesa e due *gäbätä* di cereali, insieme con una capra, per i preti incaricati di purificare l'insultato,

---

[1] Collez. d'Abbadie, ms. et. 227 f. 6 *v.*.

[2] Cfr. Beguinot, *La cronaca abbreviata d'Abissinia*, Roma 1901, p. 91: l'episodio dei Gabarmā a p. 73 è da spiegarsi probabilmente col desiderio del re di evitare una quistione di sangue.

oppure, secondo gli editti di Hab Sellus, un *mägüṣá* (= sei *gäbätá*) di granaglie e 10 *färgí* per l'insultato, un *emfeqlí* d'incenso e un altro d'uva per la chiesa; quello di *naḥabáy* o *ṭabíb* (in amarico *budā*) « iettatore », « stregone » 60 talleri; quello di « schiavo », di « figlio di schiavo », di « senza stirpe » (*báryā*, *woddi báryā*, *zäymelādú*) importa la cessione d'uno schiavo, o la corresponsione di 30 *färgí*, o di 60 talleri, o, secondo gli editti di Hab Sellus, che a questi epiteti accomuna il precedente di « iettatore », 5 capi bovini, oltre all'obbligo di portare sulle proprie spalle al mercato l'insultato proclamando a gran voce il proprio fallo; quello di *amänzárā* « adultera » 80 talleri; quello di *gälämotá*, *zämāwít* « prostituta » un *ḥelqí* o 24 talleri; altrettanto quello di *wod gälämotá*, *wod sáḥsāḥ* « figlio di meretrice »; altrettanto quello di *säräqí* « ladro »: negli editti di Hab Sellus si affidava a tre notabili di fissare l'ammenda, *káḥsā*, per gli epiteti di *ḥemmáq* « malvagio », *gueḥílā* « ladro spec. notturno », *függärò* « ladro domestico », *wokáryā* « sciacallo », *zäyṭābāyú*, *zäygebrú* « uomo da nulla », ed altrettanto fanno molte popolazioni sia per questi sia per altri insulti, come *säbäytí*, *wod säbäytí* « vigliacco » (propr. « donna », « figlio di donna »), ecc. Può stupire l'elevatezza di tali pene in confronto con il guidrigildo per l'omicidio: essa spiegasi col fatto che solendo appunto le ingiurie e le diffamazioni aprir la via alle più aspre inimicizie ed ai fatti di sangue più gravi si è, col convenirne un pesante castigo, cercato di prevenirle. Comunque sia, di fatto queste *káḥsā* poco si applicano, bastando che il colpevole riconosca il suo fallo e in apposita riunione ritratti, con alcune formalità (*seyúm*, *šiyúm*), quanto ha detto.

È risaputo come in Etiopia la verginità femminile abbia ben poco valore morale e un notevole valore materiale, come quella che può agevolare alla famiglia della ragazza l'unione con famiglie importanti; e più del violare una vergine libera, è grave la violenza di una fidanzata o d'una moglie, pel turbamento che arrecasi a un già vigente contratto. Se la violata era una vergine libera, il risarcimento è di 50 talleri nel Seraé,

di 10 bovini nel Sarda, di 55 talleri nell'Acchele Guzai, di 48 altrove: se l'accusato eccepisce dubbi sullo stato della ragazza[1] tre donne scelte dal *dāñā* verificano, e, se la ragazza risulta intatta, una terna di arbitri stabilisce l'indennizzo da corrispondersi. Del resto, se il colpevole non è ammogliato, un matrimonio suole rimediare all'accaduto: la legge del Sarda, anzi, prescrive che, per dovere corrispondere l'indennizzo, debba esservi violenza, dacchè, se la donna — che doveva sapere quale fosse lo stato dell'uomo — era consenziente, basta che l'uomo s'impegni con garanti a sposarla. Se la ragazza era fidanzata, oltre all'eventuale indennizzo alla famiglia di lei, che a sua volta per la rottura della promessa di matrimonio deve al fidanzato lo *ṣembīl arārē*, v'è l'indennizzo allo sposo: nel Seraé, è un cavallo e 60 *färgí*. La violenza d'una donna senza legami porta a un indennizzo di 24 talleri: se la donna è una prostituta, basta corrisponderle la sua mercede o, nel Sarda, un *gerānnā*. Se trattasi di donna maritata o di vedova nel periodo di vedovanza, il marito, o la famiglia di lui ha diritto al *sarqò arba'ā*, corrispondente a 60 *färgí*, o ad ottanta talleri, oppure a 44 talleri altrove, qualunque sia la specie di matrimonio. E il colpevole deve questo *sarqò arba'ā* tanto se agì di violenza, quanto se era d'accordo con la donna: l'uccisione degli adulteri non è ammessa. La moglie adultera, se peccò fuor di casa, è trattata assai peggio che nell'altro caso, dandosi allora al suo fallo un carattere più turpe; il marito infatti può scacciarla e divorziare lasciandole soltanto la camicia, mentre invece, se l'adulterio è avvenuto sotto il tetto coniugale e il marito vuol divorziare, egli deve alla moglie, secondo la consuetudine del Seraé, la metà dei beni e perfino del *sarqò arba'ā*. In ogni caso, il marito deve chiedere l'indennizzo non appena scoperto il fatto: se tace lungamente, ne perde

---

[1] Un editto di re Zare'a Yā'qob, conservato nel *Maṣḥafa Berhān*, mentre di concerto col patriarca e col metropolita vietava l'infibulazione allora in grande uso nel Tigré per influsso pagano e musulmano, consentì che si continuasse nella excisione: cfr. Dillmann, *op. cit.*, p. 41.

il diritto. Contro il marito adultero la moglie non ha che il divorzio.

La rapina a mano armata rientra fra i delitti contro lo Stato, considerandosi come atto di ribellione, e la sua punizione spetta al rappresentante del re: le cronache reali offrono esempi continui, in cui la morte, l'esilio, la confisca, le mutilazioni sono i castighi; fra tutti questi esempi ricorderò soltanto quello de' paesani dello Sciré, i quali da re Iyāsu I, alla fine del secolo XVII, in pena de' loro continui ladroneggi furono in parte esiliati, ebbero sciolti tutti i loro *gultí* e perdettero il diritto antico di una autonoma amministrazione. Chi s'impossessa criminosamente della cosa altrui, comunque il reato avvenga, suol essere obbligato a restituire il doppio: usi speciali variano qua e là questa regola generale, che, del resto concorda con la legge Mosaica pel furto (Esodo, XXII 4), così che, per es., nel Seraé per recenti accordi il ladro di bestiame deve restituire il quintuplo, il ladro campestre nel Sarda è gravato da una multa d'un *kā'ebí* di grano e di un *gäbätá* di miele, mentre altrove alla restituzione della refurtiva aggiungesi la multa d'un *yāḥít* se il furto fu commesso di giorno e di un *entālām* se fu invece di notte; presso talune popolazioni il padrone dell'aratro rubato, sorprendendo il ladro a usarsene, ha diritto a toglier per sè il bue di destra o un indennizzo d'un *entälām* per ogni giorno di lavoro dopo il compimento del furto, e quello d'un giogo rubato ha diritto al bue di sinistra, ecc. Talora al ladro, specialmente se insolvente, si può dal giudice far somministrare una certa quantità di sferzate, e questa pena par essere stata costante nell'antico diritto scioano, secondo gli Atti di Anorēwos, almeno pel ladro mancato e per quello colto in fragrante.[1] L'acquirente della refurtiva è obbligato alla restituzione: il ricettatore è trattato alla stessa stregua. Nei danneggiamenti, se fatti per frode, talora vale la consuetudine circa il furto: più spesso, la consuetudine li considera a sè, variamente disciplinandoli. Così, il ferire a sciabolate la vacca d'un nemico o il tagliarle i garetti dà luogo non al semplice indennizzo pel quadrupede

---

[1] Collezione D'Abbadie, ms. et. 43 f. 45 *r*. 46 *r*.

rovinato o ucciso, ma al guidrigildo, come per un omicidio. « Se alcuno fa di notte mangiare al bestiame il grano altrui — dicono gli editti di Hab Sellus — venga condannato a un indennizzo da tre *šemāgellē*: ov'egli neghi d'aver fatto mangiare quel grano, sia egli un rappresentante (*wānnā*) sia un altro, ne dia giuramento; ma non giuri ove sienvi testimoni. Chi ha fatto pascolare in un prato riservato (*ḥerúm ḥezā'etí*), se è forestiero paghi un *gerbāb*, se è un paesano (*wod'addí*) corrisponda due polli: se si è fatto pascolare di notte nel prato riservato, si paghi un *fārgí:* trattandosi di un abitante del villaggio vicino (*wod godābò*), paghi sempre un *fārgí*. Chi ha fatto pascolare nell'altrui paglia di *ṭāf* o d'orzo dopo che il campo era stato chiuso da siepe, paghi un *fārgí:* altrettanto faccia il ladro, trattisi d'un solo carico o sieno due ».

Per giudicare delle controversie di poco conto, le parti spesso rimettonsi a un arbitro, *dāññá*, da loro scelto. Altre volte, e sempre ne' casi d'una certa importanza, rivolgonsi al capo-villaggio, che giudica in qualche luogo da solo, in altri con l'assistenza degli anziani del villaggio: in taluni distretti evvi pure l'assemblea degli *šum wondí*, notabili eletti, di regola in numero di sette, dalla stirpe del distretto (i cui villaggi, a volte, designansi collettivamente col nome di *'addí ḥeggí* « paesi della legge », preceduto dal numero dei villaggi) e chiamati appunto ciascuno *šum wondí* « capo degli uomini », *šum aḥwāt* « capo dei fratelli », la quale assemblea, sotto la presidenza di uno de' suoi membri, radunasi di consueto presso un posto d'acqua, detto *māy wa'alā* « acqua del'accordo » ed ha facoltà giudiziarie, amministrative, legislative e talfiata persino politiche; nell'Acchele Guzai eravi anche un'assemblea degli *ḥalāqā*. Mancando un servizio giudiziario come il nostro, l'attore intima direttamente al convenuto di comparire dinanzi al giudice nel tal giorno *zebān negús* « in nome o in virtù del re », *zebān māngestí* « per il governo »; espressione che pur si adopera per far cessare una violenza, un atto di prepotenza. Non obbedire all'ingiunzione fatta così in nome dell'autorità sovrana è atto quasi di ribellione alla autorità stessa, e importa una multa, a favore del fisco, di metà guidrigildo. Nè, sopravvenendo una conciliazione, la violazione dell'intimazione resta sancita. Peggio è sottrarsi con la fuga

al giudizio dopo l'intimazione: la multa raddoppiasi e va a 120 talleri.

Se ingiustamente si ricusa di rispondere dinanzi al giudice competente, questi ha diritto di punire il riluttante con una multa detta *dännäb*. L'intimazione a comparire può esser fatta anche dal *däñä*; ma questi deve allora al convenuto comunicare il nome dell'attore e la causa della citazione, altrimenti è colpevole di violato *gäz'í* e deve corrispondere la multa di 60 talleri. In caso di fragrante reato od offesa, l'accusatore ha diritto di trascinare senz'altro il colpevole dinanzi al giudice del villaggio, legando il proprio manto col manto di lui: se il colpevole resiste, il danneggiato non risponde delle lesioni che dovesse arrecargli; se da solo non può venire a capo della resistenza, può invocare, *zebän negús, zebän mängestí*, l'aiuto de' vicini, e questi, se non obbediscono, sono passibili della multa del *gäz'í*. Ove l'attore tema che il convenuto suborni o corrompa testimoni approfittando della sua potenza, delle sue aderenze e del tempo da passare prima di adire al tribunale, egli può imporgli di non parlare più (*humhúm abbälä*) e indicare anche la multa che, rompendo il divieto, dovrà pagarsi; uguale facoltà ha una parte contro l'altra in giudizio per troncare le sue interruzioni: dal momento dell'imposizione, chi la ha ricevuta non può parlare, ma soltanto emettere il suono *hum hum* per richiamare su di sè l'attenzione, fino a che il giudice non lo sciolga; ma chi mal intimi lo *humhúm bäl* è passibile a sua volta di 55 talleri di multa. Prima che si venga in udienza, gli anziani cercano di conciliare i contendenti: talvolta, lo stesso tribunale degli arbitri aditi, dopo aver fatto giurare nella già descritta forma del *feṣmí* alle parti di accettare la sua decisione, giudica non in via di diritto, ma in forma di transazione conciliativa, il che peraltro (indicato dagli Abissini col detto *que'itkä qebär* « dopo avere scavato ricopri ») non si ritiene lecito.

Dinanzi al giudice, chiunque voglia può e le donne debbono farsi rappresentare da un patrocinatore, *ṭäbäqä*, spesso abilissimo nell'arzigogolare e nel cercar di distrarre l'attenzione dall'oggetto principale, su cui più incerti sono i diritti vantati, per portarla su cose accessorie, ove le proprie ragioni

appariscano più fondate: la storia di re Iyāsu I offre un notevolissimo tentativo, respinto dal tribunale reale, di costituzione di *ṭabaqā* per guadagnar tempo, nella udienza 16 giugno 1688 per le controversie sulle nature di Cristo; del resto tutto il lungo giudizio su queste controversie è di sommo interesse per l'antico diritto regio abissino. — Spetta al *dāñā* e non alle parti, come pur curiosamente a volte pretendesi, di stabilire il giorno del giudizio.

Le prove, non usandosi affatto la scrittura, sono la testimoniale, di tre testi per controversie su beni mobili, di sette per le altre; la confessione d'un correo; il giuramento. La prova testimoniale è obbligatoria per l'attore: il convenuto può opporre altre testimonianze. Non sono ammessi a testimoniare i congiunti sino al quinto o al settimo grado: ogni parte può imporre ai testi dell'altra il giuramento di non essere stato subornato in nessun modo per dare testimonianza. La falsa testimonianza è passibile d'una multa di 60 talleri. Ove sienvi testi lontani da escutere o accertamenti da fare, può inviarvisi un *dāñā*, che ha poi diritto a un'indennità di trasferta, detta *mükēd dāñā*, a carico della parte soccombente; ove dubbi sorgano sull'esattezza del suo referto, le parti possono rinviarlo ancora con uno scrivano; egli ha il diritto e il dovere di render note le testimonianze raccolte, salvo che i testi da lui sentiti sieno poi stati giustamente ricusati, e non può essere impugnato che di falso, ma chi lo accusi falsamente d'aver male riferito dicendolo *ḫabbül* « mendace » o lo insulti con insinuazioni gli deve un manto (*šammā*), oltre alla pena corporale in frustate, riscattabili con un'ammenda pecuniaria (*kāhsā*) di 55 talleri a favore di lui: questo *dāñā* non deve, naturalmente, avere interessi in causa, nè può essere inteso nel giudizio stesso come testimonio diretto. Le parti possono anche con *feṣmí* accontentarsi di un unico testimonio, impegnandosi ad accettare la sentenza fondata su quella sola testimonianza. Scelta la prova testimoniale, e, peggio, se iniziate le deposizioni, l'attore non può più deferire al convenuto il giuramento (*māḫelā*). Questo spetta al convenuto: ammettesi però che egli lo imponga all'attore, ma è sempre giuramento decisivo. Per le piccole cose giurasi su di una croce o semplicemente ripetendo la formula esposta da chi deferì il giura-

mento; per quelle di maggior importanza, il giuramento avviene in chiesa, alla presenza di un *dāñā*, e chi deve giurare viene steso per terra, avvolto nel drappo riservato a coprire i morti (*sorā*) e interrogato dalla parte opponente con una specie di formulario cui già al principio del secolo XVI accenna l'Alvarez:[1] alla chiesa spetta in compenso una pecora. Molte volte i preti non assistono per non rendere più grave un possibile spergiuro, ma non è uso costante. — A proposito di giuramenti non giudiziali, ma per composizione di gravi contese ecc. in cui ambe le parti hanno dovere di giurare, ognuna d'esse può destinare un prete di sua fiducia a ricevere il giuramento dell'altra: la cronica di re Sarṣa Dengel abbonda di questi casi.

La seduta è pubblica. All'inizio della discussione, il giudice ordina alle parti di nominare i loro garanti per l'osservanza del giudicato: se una delle parti non può costituire il proprio, la causa si discute ugualmente, ma se il soccombente è appunto il non garantito, egli viene arrestato e detenuto fino a che non abbia dato il garante od eseguito la sentenza; è, in fondo, un'applicazione del precetto amarico *saw tädāñahu bāyil kāwās bāygäbbā eğğä käsänsälät kabtä kämādbiēt*, precetto vigente pe'giudizi dinanzi al tribunale supremo di Gondar, come attesta la storia del giureconsulto Kefla Māryām, fiorito in sulla fine del secolo XVII: il precetto allora aggiungeva che contro il ribelle al giudicato potevasi adoprare la sferza, ma il buon Kefla Māryām, pel quale non sembra potersi ripeter l'encomio di rās Mikā'ēl il Grande, ottenne che per le persone di nobile linguaggio o alto locate questa seconda parte della consuetudine venisse abrogata.[2] — Trattandosi di giudizi di rivendica specialmente di quadrupedi, il giudice può imporre alla parte detentrice il giuramento in nome del Governo (*fèṣmi*) di conservar bene la cosa in controversia. Apre egli quindi la discussione e la regola, impedendo che l'uno

[1] Alvarez, *op. cit.*, p. 195.

[2] Joh. Bachmann, *Aethiopische Lesestücke*, Lipsia 1893, p. 36; I. Guidi, *Sopra due degli « Aethiopische Lesestücke » del dr. Bachmann*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XI p. 413.

interrompa l'altro o, peggio, che una parte commetta violenze personali contro l'altra, nel qual caso la parte colpevole, oltre a rispondere delle lesioni prodotte, deve al giudice una multa; ascoltate le parti e i loro *ṭābāqā*, escussi i testi, esaminate le prove, egli sente il parere degli anziani, e pronuncia la sentenza, quasi sempre senza motivazioni.

Se una delle parti si ritiene gravata ingiustamente, essa può ricorrere in appello alla superiore autorità giudicante, pronunciando subito il tradizionale *ygbāñ* o *legbāñ* (anche i Tigrini sogliono avvalersi di questa forma amarica): se ambe le parti credono di non aver da appellare, accettando il giudicato, lo dichiarano, anche seduta stante, ed entrambe o, secondo i casi, i soccombenti dinanzi al giudice impegnansi sotto giuramento (*feṣmí*) di sottostare alla sentenza. Se poi si contravviene al *feṣmí*, la multa è di 60 talleri; ed ugual pena incombe pur chi viola un *feṣmí* non giudiziale: la falsa accusa di violazione di *feṣmí* importa una multa di 120 talleri, a sua volta. La multa per violazione del *feṣmí* va, naturalmente, a beneficio del giudice: spettano a questo altresì alcuni compensi, stabiliti dall'uso e variabili da regione a regione, detti *dāññnnät*, e, almeno in alcune zone e per taluni giudizi, come per esempio per quelli relativi a ingiurie, un diritto di *gäninät*, pari a un terzo della composizione pecuniaria o della cosa controversa. — Connesso con la procedura e l'ordine de' giudizi è l'argomento della scommessa, *wǖrdí* o *wererréd*: si può scommettere e si scommette su qualunque argomento controverso, su cose essenziali e su cose futilissime, sulla propria innocenza, sulle ragioni d'inamissibilità d'un giudice, sovra una particolarità accidentale di nessun rilievo; si può scommettere fuor di giudizio e in giudizio: lo scommettitore, *täwārādí*, espone il fatto o la circostanza dall'altro affermata e che egli impugna, fa un nodo al suo manto o, se si è in giudizio, al manto dello *šäläqā* o *šäqqā zufān biēt*, incaricato di mantener l'ordine tra le parti avversarie (quasi una specie di usciere), e battendovi sopra con la mano scommette un muletto, un bue, una somma di talleri, una certa quantità di sferzate che tale affermazione non è vera; la parte avversaria o non accetta la scommessa, e in tal caso perde il diritto alla credibilità della sua affermazione, o la accetta sciogliendo il

nodo del mantello, e in tal caso il giudice, ricevuto il *feṣmí* sulla scommessa, apre un nuovo giudizio incidentale sulla quistione scommessa. Come è agevole intendere, la scommessa, mentre può servire a far desistere, con la minaccia di perdere, una delle parti da infondate asseverazioni, può anche offrire un buon diversivo quando le sorti del dibattimento volgano non propizie: cercasi allora di sviare con questo nuovo giudizio, promosso su circostanze opportunamente scelte, l' attenzione dei giudici dall' oggetto principale. Se la quistione si concilia prima di adire al tribunale, la scommessa cade anche se le parti avessero già scelto il *dāñā* per condurle al giudice ed esporre le prove; se la scommessa è avvenuta in giudizio o ha dato luogo a giudizio, l' importo di essa va a beneficio del giudice.

Come ho accennato, oltre al testo tigrino della legge sul Sarda, l' evangelo presentatomi conteneva un testo etiopico su talune prestazioni delle nove stirpi dei Loggo Sarda a favore della chiesa.

Ne' villaggi, la chiesa suol essere costruita e mantenuta secondo patti prestabiliti dalla comunità, talvolta anche da una parte sola di essa: le varie stirpi concorrenti alla fondazione possono far incidere il loro nome sul *tābòt*. Oltre a prestazioni ed a sovvenzioni già fisse in occasione di talune feste, alla chiesa ed al suo clero si attribuiscono de' campi o comprendendoli ne' periodici sorteggi o in usufrutto perpetuo, nel qual caso prendono essi il nome di *medrí qaší*, *medrí kāhnāt*, *rim*. Per di più, chiese e conventi hanno o possono, indipendentemente dalle concessioni dei paesani, aver beni proprî, per acquisti, per cessioni di *gultí* subordinate alla durata dei diritti del cedente, per donazione di *restí*. Dati il concetto della proprietà immobiliare e i diritti della collettività, queste donazioni di *restí* possono a prima vista parer alquanto singolari. In realtà, l'autorità spirituale della chiesa e la pietà verso i parenti in vista dello scopo della donazione (*kama ykunani marḥa bamangesta samāyāt* « affinchè siami guida

al regno dei cieli » è la consueta frase giustificativa) consentono tale atto. In molti casi, poi, il donatore dichiarasi « figlio » del rappresentante autorizzato dell'ente ecclesiastico e, grazie a questa specie di finzione giuridica, più che donazione allora è giusta compartecipazione del « padre » al *restí* famigliare: siffatto concetto in nessun documento, ch' io sappia, apparisce più nettamente che negli Atti di Anorēwos († 1373), redatti nella seconda metà del secolo XV: — « Poscia Anorēwos chiamò Zakāryās (o Bērāgbān, capo di Ṣegāgā) e gli disse: « Orsù, mostrami, o figlio mio, i confini di quella parte della tua terra ereditaria che dovrà essere patrimonio ereditario mio e de' miei figli spirituali ». Zakāryās risposegli: « Sta bene, o padre, stipuliamo il patto ». E allora Anorēwos convenne d'essere il padre e Zakāryās d'essere il figlio; e questi dette al padre nostro la terra, perchè divenisse per lui e, dopo lui, per i suoi discendenti spirituali proprietà ereditaria ».[1] — La divisione dei campi fra i singoli membri del clero per la coltivazione spetta di regola al *qašī gäbäz*, che amministra e dirige la chiesa, attribuendone, di solito, un terzo ai diaconi e due terzi ai preti. Alla nomina del clero concorrono gli stessi che hanno obbligo di mantenerlo. Ordinariamente, peraltro, il clero è ereditario: al padre succedono i figli, a questi i lor figli, e via dicendo, onde nel villaggio si costituisce attorno alla chiesa una stirpe distinta, incaricata del servizio religioso. Il prete che perda la facoltà di celebrare la messa, purchè continui a servire la chiesa e provvegga, a sue spese, un altro sacerdote al suo posto, non perde il diritto di godere del benefizio. Il *rim* è inalienabile.

Il prete, oltre agli uffici divini, ha l'obbligo d'insegnare a leggere e a scrivere. Per la vita, egli poco o punto distinguesi dagli altri paesani. Nei matrimoni, deve adottare la forma del *qāl kidān* con *querbān;* ma pure contro di lui si ammette, nell'uso, il divorzio. Il prete che riprenda moglie dopo il divorzio o la morte della prima donna, o che non si separi dalla moglie riconosciuta adultera perde la messa. In

---

[1] Coll. D'Abbadie, ms. et. 43 f. 23 *v.*

complesso egli è soggetto alla legge comune, è trattato alla stessa stregua di tutti i suoi conterranei e giudicato dalle stesse autorità. L' Etiopia non ha conosciuto uno speciale foro ecclesiastico.

Chiese e conventi s' arrogano diritto di asilo, e a questo diritto i testi — per esempio gli Atti di Beṣu'a Amlāk († poco innanzi il 1510) — accennano. In pratica, peraltro, esso è spesso contestato e violato: la fiera prescrizione dell' Esodo, c. XXI 14, abbastanza frequentemente prevale.

Roma, 28 aprile 1904.

Conti Rossini C.

NOTE CRITICHE SOPRA IL CANTICO DEI CANTICI

Nel vedere i mutamenti che adesso a man salva si fanno nel testo biblico, sì emendandolo, sì trasponendone le parti (talvolta singoli versetti o singole parole sono sbalestrate da un punto all'altro dello stesso componimento) vien fatto di domandarsi se per avventura i critici, più che restituire allo stato primitivo ciò che dall'ingiuria del tempo o dall'incuria e intenzione degli uomini sia stato corrotto o alterato, non abbiano voluto, di quel materiale greggio e incomposto, gettato là negligentemente e da mani inesperte, far cosa nuova, più armonica, più razionale o bella. E il dubbio è naturale, quando si pensi, da una parte, alle innumerevoli e sostanziali innovazioni; dall'altra, ai pochi mezzi che a ciò guidino sicuramente o almeno con qualche grado di probabilità. Eppoi, in tesi generale, deve parer strano che un testo, sempre letto e tenuto in sommo onore, siasi talmente sfigurato da rendersi irriconoscibile. Per quanto in un tempo più remoto si potè essere ben lungi dalla venerazione e dalla meticolosa pedanteria che si usò dipoi verso le varie parti del sacro testo, mal si comprenderebbe come sia potuto avvenire uno strazio e uno scompiglio quale nessun'altra letteratura antica ce ne porgerebbe uguale esempio.

Ma s'ammetta pure che guasti ed alterazioni d'ogni maniera siano realmente accaduti, e che noi adesso tali mende possiamo qua e là scorgere e additare: è egli cosa facile il

poter ricomporre le sparse o le spezzate membra all'unità organica del primo abbozzo, massime quando lo sfacelo sia avvenuto in un ordine di cose appartenente più al dominio della immaginativa e della poesia che non in quello della storia o del puro ragionamento, ove le sequele dei fatti o i modi del pensiero siano per porgerci qualche lume e dirittamente guidarci? [1]

Un dotto che nella critica biblica occupa un alto luogo e che nello stesso tempo è assiriologo di chiara fama, il prof. P. Haupt, al quale si riferiranno le più di queste note, ha formulato questa massima critica, che cioè il probabile diritto è da preferire al torto manifesto (I adhere to the maxim that the probably right is preferable to the undoubtedly wrong). Chi non approverebbe questa saggia sentenza? Se non che, le

[1] Qui sentiamo risponderci che le varianti dei mss. e le divergenze talvolta notevolissime delle antiche traduzioni fanno testimonianza di gravi guasti avvenuti nel testo. Ma quanto ai manoscritti, sarebbe un vero miracolo che in un sì sterminato numero in cui ci sono stati tramandati, non presentassero differenze a josa. Chi in tal caso farà la parte giusta degli svarioni degli amanuensi ignoranti o negligenti e delle intenzionali alterazioni, a fin di rendere più chiaro il senso di passi difficili od oscuri, ovvero per altro motivo? Che valore può avere, per la reintegrazione del testo originale, tal congerie di varianti, tutte più o meno recenti, atte più a confondere il critico che a guidarlo? E per ciò che riguarda le versioni antiche, soprattutto la greca, bisognerebbe dimostrare che le discrepanze provengano tutte da altra causa che non da lettura e interpretazione errata o da altri mutamenti, volontarii o no. Se non che, non sta qui la vera questione. Gli è che con tutte le varie lezioni imaginabili di codici e di versioni, con tutte le note marginali possibili passate nel testo, con ogni altro appiglio, per quanto stiracchiato, ma che pur presenti una larva di realtà, compresi anche gli argomenti sì fallaci e incerti della metrica, siamo ancora ben lontani dal renderci una qualche ragione di tutte le ricostruzioni del testo: una larga parte resta pur sempre al gusto e al capriccio individuale di questo o quel critico della Bibbia. Or noi principalmente degli emendamenti di quest'ultima specie intendiamo dire, e a ciò mireranno anzitutto le nostre osservazioni.

cose belle in sè possono mutare aspetto in pratica e nei loro effetti. E prima di tutto dobbiamo opporre un *distinguo*, a voler togliere le confusioni. Torto di chi? Se il controsenso, se l'errore, poniamo anche una sgrammaticatura, fosse un peccato originale, si avrebbe egli a correggere? O non è questo il vero, il solo officio del critico, restituire la lezione di un qualsiasi testo, per quanto si può, alla sua pristina forma, anche quando questa apparisse sbagliata? Dunque, se non si vogliono sconvolgere i principii più sani di critica, si deve fare una restrizione al senso troppo lato della massima. Ma v'ha una cosa ben più difficile ed importante ancora: dove sta il diritto e dove il torto? Capisco che altri potrà obbiettare che con siffatte sottigliezze non sarebbe possibile veruna critica: bisogna pur talvolta abbandonarsi alla critica congetturale; giocar magari anche di fantasia in mancanza di prove positive ed assolute. Questo s'ammette benissimo; ma v'ha sempre un modo nelle cose. Arrischiare, in casi disperati, una mera ipotesi, proporre un emendamento, parcamente, modestamente, *licuit semperque licebit;* ma straziare i testi, sconvolgerne il senso, guastarne la bellezza, talvolta anche la lingua stessa, senza ritegno e con tono dommatico, non c'è indirizzo o metodo che tenga: questo non si può. La critica dei testi non è, se Dio vuole, un sistema filosofico, in cui ad altri sia dato sbizzarrirsi sfrenatamente; qui non possono aver luogo nè scuole, nè partiti diversi, che combattano per un ideale proprio o per un concetto che altri si formi delle cose; ma uno deve essere il sistema, una sola la professione di fede, con questi due massimi articoli: conoscere bene la lingua, e ciò più per principii e grammatica ragionata che per mera pratica; cercar di spiegare la lingua con la lingua stessa, finchè la medesima ci aiuti all'uopo, prima di ricorrere, a troncar le difficoltà, a lingue estranee, per quanto affini, come, nel caso dell'ebraico, sono l'assiro, l'arabo, l'aramaico, l'etiopico e via. Da questi due principii *la legge pende ed i profeti.* Invece le regole direttive della critica biblica odierna par che siano queste altre due: la metrica, che tu non trovi formulata in nessun trattato; dove non ti avviene di vedere due soli critici andar d'accordo; dove (a non riconoscere siffatta verità elementare sta appunto il gran torto dei

critici) la vera, la fondamentale, la massima legge della poesia biblica, cioè il parallelismo, che è combinazione e rapporto di pensieri, sta in aperto, necessario contrasto con un che di materialmente misurato, fisso, invariabile.[1]

L'altra regola è precisamente il contrario di ciò che abbiamo di sopra stabilito, vale a dire lo spiegare l'ebraico con le lingue affini, soprattutto con l'assiro, cioè con la lingua più incerta (almeno per ora) tra le altre semitiche.

***

Per somma disgrazia degli studi biblici, alla sbrigliata audacia dei critici non è pari l'acume o il gusto letterario, in modo che, mutando e rimaneggiando in tante guise, la nuova forma porga aspetto, se non più bello, almeno armonico e grazioso. Quando non sono veri e propri guasti di senso (tal-

[1] Altri qui m'ammonirà che i trattati ci sono, ma che io m'ostino a non studiarli. Oh! se ci sono i trattati di metrica! Gli è che ce ne sono anche troppi, voluminosi, ponderosi, ispidi di note musicali. Ma quel che cerco e non trovo, si è il trattatello breve e compendioso che, senza tante astruserie, m'insegni quanti sono i varii piedi su cui riposa la metrica biblica (come a dire *giambi, spondei, dattili, anapesti*), al modo di altre metriche conosciute; quante le specie dei versi (poniamo *trocaico, esametro*); quante le diverse combinazioni di vario ritmo (strofe). E soprattutto vorrei che in capo a ciascun componimento mi si schierasse davanti il suo bravo schema, dritto e sicuro. Ma un'altra cosa pur vorrei, che a ciò fare non mi si malmenasse il testo. E come posso prendere sul serio una tal metrica di nuovo conio, quando imperturbabilmente, senza muover ciglio, altri mi leva pari pari, per far tornar giusto il suo ritmo, una frase, come: *nella sua ira* di Sal. II 5, termine necessario pel parallelismo del 2° membro del versetto: *nel suo furore* (« Allora parlerà loro nella sua ira e nel suo furore li confonderà »)? E quando lo stesso critico soggiunge che la parola, cui egli ha già tolta, poteva anche starci, senza che ne venga a ruinare la metrica, non ho il diritto di dire che essa novissima scienza, non che il testo della Bibbia, mi stravolge anche le menti delle persone?

volta, e non tanto raramente, anche di lingua) si pare povertà di squisito sentimento estetico. Ciò noi altrove ci siamo studiati dimostrare (vedi i nostri due lavori: *Il Vecchio Testamento e la critica odierna; Nuovo saggio di critica biblica*) e qui cercheremo di corroborare con altre prove; e però, anche se altri trovi ardita la nostra franchezza, vogliamo sperare che nessuno sarà per accusarci di leggerezza o di temerità. Parliamo per abbondanza di cuore e fortemente convinti di ciò che diciamo.

Questa libertà di critica che ci siamo assunta e che vogliamo vendicarci intiera, se per noi è officio doveroso e indeclinabile impulso, è anche cosa increscevole per queste due ragioni. Primieramente, perchè ci tocca di gridare contro un numero di critici che è una vera legione, col rischio di passare per prosuntuosi o fatui; lasciamo l'indifferenza cui può essere fatta segno la nostra povera voce. In secondo luogo, dobbiamo mostrarci severi verso persone che meritamente godono la stima universale, e che noi pure sinceramente rispettiamo e ammiriamo. È doloroso il vedere come veri dotti, forniti di sapere e ingegno, cadano in deplorevoli aberrazioni. Ma quando si respira, per così dire, un'aria viziata, anche i più sani e forti ne possono essere attaccati: e questo del mutare senza ritegno alcuno il testo biblico, quasi a gara a chi più lo strazi, è bene un contagio, da cui pochi restano illesi.

***

Noi dicemmo che in due maniere soprattutto si muta il testo, cioè col dargli nuovo assetto, traslocandone le varie parti, e col cambiarne arbitrariamente la lezione quanto a lingua e forma. Più avanti tratteremo del nuovo ordinamento che si è dato alla Cantica; qui ci piace di porgere una prova molto istruttiva del secondo modo di ricostruire il testo: al che ci invita l'autore stesso di cui avremo ad occuparci, cioè P. Haupt. [1]

[1] Noi trattiamo di principii più che di fatti, e però è indifferente donde si tolgano gli esempi. L'importante si è che quanto

Il quale nella *Johns Hopkins University Circular* del giugno 1903 si fa ad applicare la massima già ricordata circa il torto e il diritto, sopra l'elegia di David in morte di Saul e Gionata (2 Sam. I, 19-26), soprattutto per ciò che riguarda il principio. Nel testo masoretico questo bellissimo e patetico canto comincia senza esordio, come vuole e la veemenza del sentimento e la brevità del contenuto:

> O nobil terra d'Israele!
> sopra i tuoi alti luoghi è stato trafitto:
> come son caduti i prodi! [1]

Tutto ciò è stato miseramente sciupato mediante un' altra lezione affatto nuova, inventata di sana pianta, non sai se più arbitraria o fuor di luogo. Eccola: *Intendi, Giuda, dura cosa; affliggiti, Israele: come son caduti i prodi!*

L' ingenuo lettore si maraviglierà come mai sia stato possibile un mutamento così sostanziale, non vedendo niente che

---

asseriamo, corrisponda allo stato presente della critica biblica. Sotto tal rispetto forse nessun altro potrebbe servire meglio all' uopo che lo Haupt, promotore e *magna pars* della Bibbia policroma, che è come dire la quintessenza del nuovo indirizzo degli studi biblici.

Quest'avvertenza era necessaria per prevenire il giudizio di qualcheduno che potrà accusarci della troppo ristretta cerchia in cui s'aggirano i nostri studi. Non c'è stato chi, non sapendo far di meglio per ribattere le nostre ragioni, ci ha rimproverato di fondare la nostra critica intorno la metrica biblica sopra un solo autore?

[1] Circa questo nostro modo d' intendere הצבי ישראל vedi le nostre *Note bibliche* nel vol. XIV (pag. 224) di questo Giornale. Qui solo aggiungiamo che חלל anzichè prenderlo come collettivo (gli uccisi), ci par meglio riferirlo a Saul; il che suscita un'idea più gagliarda e viva. David compreso del tragico fatto non ha bisogno di nominare la persona: *Ei fu.* Il v. 25: ' Gionata sulle tue alture ucciso (חלל)', sembra confermare la nostra interpretazione. Ma non vogliamo insistere. Si traduca pure: « La gloria, o Israele, sulle tue alture è stata uccisa »; il canto anche così ci trasporta fin dal bel principio in *medias res:* e questo noi qui volevamo far risaltare.

rassomigli anche lontanamente all'altro concetto. Ma cessa lo stupore, quando si considerino i metodi onde è condotta la critica biblica odierna. È talora un puro giuoco meccanico; si pigliano di qua e di là parole, sillabe, lettere, e se ne compongono nuovi vocaboli e concetti. Nel nostro caso è stata mescolata prosa e poesia, cioè parole che figurano nella parte storica, che a guisa di prologo precede il canto, sono state trasportate in principio del primo verso, dopo mutate, ben inteso, nella seguente maniera: *bī́nī jᵉhūdā́h qāšṓth* (intendi, Giuda, dura cosa) alterazione di *bᵉnḗ jᵉhūdā́h* 'figli di Giuda', e di *qā́šeth* (*qešeth*), 'arco'. Di הַצְּבִי (*haṣṣᵉbhī́*), con cui comincia l'elegia, si è fatto העצבי (*hēaṣṣᵉbhī́*) 'attiggiti'.

Come si vede, qui non si tratta d'un semplice scambio di lettura, come fino a un certo punto si potrebbe sostenere di העצבי per הצבי, ma si mutano di luogo, di forma, di senso parole che hanno officio assolutamente diverso, con significato, preso in sè stesso, chiaro e certo, se altro mai, comecchè nel loro insieme non porgano, apparentemente, un senso nè congruo nè sicuro. Ma che per ciò? Si hanno a mutare tutti i passi che non s'intendono bene? Sia pure che la frase: *insegnare ai figli di Giuda l'arco* (l'uso dell'arco?) ci riesca strana od oscura; ma quante volte ciò non avviene presso centinaia e centinaia di scrittori anche più vicini a noi, anche più conformi ai nostri usi e alle nostre idee, di quel che non siano le costumanze e i modi di concepire di tante parti del Vecchio Testamento? E per qual miracolo un modo di dire tanto chiaro: *intendi, Giuda, acerba nuova*, e quel ch'è più, in principio d'un canto, e d'un tal canto, si sarebbe mai siffattamente stravisato da perder pur l'ombra del primo significato? Qui certo non s'invocherà il principio tanto usato e abusato della nota marginale; giacchè il senso, lungi dall'esserne chiarito, ne diventa vieppiù oscuro. Secondo tutte le apparenze, secondo tutte le induzioni d'una sana critica congetturale, la ricostruzione summentovata è quant'altra mai capricciosa e assurda.

Ma poi almeno, con siffatto modo, la poesia viene ad acquistare maggior grazia o armonia di senso? Un esordio a quella maniera s'addice più a chi parli a freddo o vuole ammaestrare, che non a chi è fortemente, sinceramente commosso; nè qui

varrebbe, come riprova del fatto, addurre l'esempio del canto di Debora: *Ascoltate, re; porgete orecchio, principi.* Chi non vede la differenza dei due canti? Quello di Debora è, si può dire, un vero poemetto, più epico che lirico; inoltre, l'esordio ivi è continuato per 5 intieri versetti. Chi è vivamente addolorato non dice al primo venuto: *piangi, affliggiti;* ma sì, costringerà altrui a lacrimare con gli accenti del proprio cordoglio.

Nè poi chi ha pratica e gusto del linguaggio biblico troverà bello e naturale il parallelismo: *intendi cosa dura; affliggiti.* In simili casi l'idea *udire* (*intendere*) è ripetuta mediante due sinonimi, come per es.: *intendi — ascolta; odi — porgi orecchio* e simili. Così il concetto 'annunziare' si trova espresso coi sinonimi: *higgîdh* 'rapportare'; *hišmî'a* 'far udire'. Nel nostro caso l'uso più ovvio richiederebbe questo nesso d'idee: *intendi cosa dura — porgi orecchio al mio lamento* o qualcosa di somigliante. Con ciò non vogliamo dire che in simili artifizi dei rapporti ideologici nel parallelismo vi siano regole assolute.

Due altre considerazioni a fare sarebbero queste: se, storicamente parlando, ai tempi in cui si suppone composto il canto (e non vi sono serie ragioni a negare che autore ne sia David), il contrapporre Giuda a Israele sia giusto e naturale. Poi, se il rappresentare i due nomi anzidetti come femminini, con sottinteso *terra, figlia* (o altri simili concetti), non sappia d'un che di troppo astratto o di lambiccato, più proprio di scrittori che volentieri usano allegorie e modi artificiosi (come per es. Geremia), che non di scrittori antichi, in cui la primitiva forza dei vocaboli è più viva e curata.[1]

Più altre cose, su tal soggetto, si potrebbero discutere; ma basti come saggio il già detto: e veniamo alle nostre brevi osservazioni sopra la Cantica.

---

[1] Nello stendere queste nostre note non avevamo ancora potuto consultare il *Samuele* della Bibbia policroma (editore Budde). Dopo ci è stato dato di vedere che la ricostruzione del prof. Haupt, per ciò che riguarda il cominciamento dell'elegia, è al tutto uguale al testo della Bibbia a colori. Ma quanto al resto non mancano, tra le due edizioni critiche, notevoli differenze. Così, per es., H. espunge בלי משיח בשמן della fine del v. 21, le quali parole egli

***

Qual che sia l'idea che altri si formi di questo piccol dramma o idillio, se così si può chiamare, due cose, se egli dirittamente giudica, deve ammettere, che cioè oggetto principale ne sono gli affetti ingenui e forti d'un pastore e d'una giovane donna della medesima condizione; che una certa unità regna dal principio alla fine del componimento, comecchè l'intreccio delle varie parti non sempre chiaro si scorga. Mal s'avvisano dunque, secondo noi, quelli che considerano la Cantica quale un'accolta di canti diversi di genere amoroso. Anche una lettura superficiale, purchè fatta senza preconcetto, ci fa vedere, nella lingua, nello stile, nel pensiero, che la medesima idea informa da cima a fondo il nostro libro. Certi ritornelli, certe espressioni gradite allo scrittore, certi epiteti ricorrenti più volte, non lasciano di ciò alcun dubbio.

Ma, d'altra parte, deve riuscire pressochè impossibile un ordinamento logico, a modo di ciò che noi intendiamo per dramma regolare; e però quelli che v'hanno voluto vedere atti e scene con tutta l'attrezzatura d'un dramma nostro, hanno fatto cosa al tutto arbitraria e fantastica. V'è unità di con-

---

rilega in margine, mutando — e ciò davvero non si capisce — משיח in מְשֵׁח (sic); laddove B. unisce detto inciso al principio del v. 22; onde il senso è: *non unto con olio*; [*unto*] *con sangue degli uccisi*. La forma e il senso di siffatta ricostruzione è dichiarata eccellente: « the form and sense of the lines thus reconstructed are excellent ». Pel senso lasciamo correre; ma quanto alla forma primieramente notiamo che la varia preposizione delle due parole: בשמן 'con l'olio' — מדם 'dal sangue', fa chiaramente vedere che i due nomi hanno un diverso rapporto grammaticale e che perciò non possono appartenere al medesimo concetto; in secondo luogo domandiamo se, inteso a quel modo il passo, sia osservata la sintassi; se cioè si possa passare così senz'altro da una idea negativa ad altra positiva. E quante altre di simili domande, concernenti la grammatica (e certo non grammatica sublime), non si potrebbero rivolgere ai nuovi manipolatori del testo biblico!

cetto e di persone, ma lo svolgimento dell'azione non si lascia afferrare e seguire passo per passo; paiono altrettanti quadretti riflettenti bensì lo stesso soggetto, ma presi un po' a caso, in diversi momenti della vita dei due innamorati. Meglio varrebbe dunque lasciar le cose come stanno che non correre il rischio di recarvi maggior confusione o incertezza.

Un altro fatto per noi non meno chiaro è questo, che l'introdurre che si fa spesso in iscena Salomone, ora chiamato semplicemente il re, ora col suo vero nome di Salomone, costituisce un punto soltanto secondario del poema; per quanto la relazione tra questo terzo personaggio e i due protagonisti non sia chiaramente indicata. La pompa, la vita molle del gran re, sembrano poste a contrasto con la semplicità e innocenza pastorale, e però spregiate e derise. Qua e là vi si sente un che d'ironico e d'amaro. In un luogo è detto: *mentre il re è a banchetto, il mio nardo ha dato il suo odore* (I 12); e altrove (VI 8-9): *sessanta le regine e ottanta le concubine, e fanciulle senza numero; la mia colomba, la mia perfetta ell' è una sola.* Queste espressioni, massime la prima, fanno supporre che Salomone c' entri per qualche cosa nella Cantica, ovvero che la pastorella possa essere stata, o adescata ad essere, tra le *fanciulle senza numero;* ma con tutto ciò non si par meno evidente la poca simpatia dei due verso il re. Non riconoscere la parte vera che Salomone rappresenta nel nostro caso è un frantendere l'intima natura di tutta la Cantica. Noi non comprendiamo come alcuno abbia potuto opinare che sotto il nome di re sia da vedere l'amico stesso della fanciulla, secondo certi usi d'altri canti nuziali, ove lo sposo è chiamato re. Ma chi non vede che re e pastore sostengono due parti sostanzialmente diverse, anzi opposte? È chiamato forse mai lo sposo 're mio', come a sazietà è detto 'amico mio'?

Se dunque oggetto vero ed essenziale della Cantica è appunto l'amore dei due pastori, ognuno deve trovare naturale e bello che essa cominci con parole improntate al più vivo e sincero affetto: *mi baci dei baci della sua bocca;* come la fanciulla tra sé, quasi in sogno, prorompe fin dal primo versetto. Ma anche qui la cosa, perchè si porge semplice ed ovvia, non è andata ai versi del critico; il quale invece (*Hebraica* XIX, n° 1) fa cominciare la Cantica con la descrizione dell' incedere

fastoso di Salomone per la campagna (deserto) in una sontuosa lettiga:[1] *Chi è costei che sale dal deserto?* ecc. (III 6-11).

Tanto più la cosa deve sembrare poco naturale, in quanto che non si vede bene in che relazione siffatto episodio, che da altri è chiamato intermezzo (cfr. *Il Cantico dei cantici* di D. Castelli), sta con l'azione principale. Anche ammettendo che nel corteggio si trovi la Sulammita, com'è chiamata la pastorella, questa tutta rivolta con l'animo al suo amico deve stare a malincuore in mezzo a quella pompa; nella stessa guisa che essa pare trovarsi a disagio nelle stanze del re.[2]

Va ancora notato che v'ha chi prende *mī zōth* del testo in senso neutro: *che cos' è ciò? che cos' è questo?* Così interpreta, e sostiene in nota, il Castelli. Noi, a dire il vero, preferiamo la traduzione usuale; come anche vuole l'uso ovvio della lingua che così s'intenda. Per noi dunque ha ragione Haupt di riferire i due pronomi alla sposa (*to the bride*), come egli annota contro Budde e Siegfried, i quali leggono *mah* 'quid?' in luogo di *mī* 'quis? quae?' (Vulg.: *quae est ista?*). Ma pure l'altro modo d'intendere dei critici dimostra che fuori dell'interrogativo anzidetto niente in quella descrizione accenna alla fanciulla. Di fatti col significato neutrale del pronome il senso torna pur bene, e forse anche meglio, giacchè sarebbe più in armonia con la risposta del v. 7: *ecco, è la lettiga di Salomone;* solo

---

[1] Noi diciamo 'lettiga di Salomone', come ha il testo masoretico; ma nella nuova ricostruzione è stato sostituito: lettiga del re. Ma basta forse provare che tutto ciò che si dice nella Cantica, non può riferirsi a Salomone, perchè il nome di questo re ne sia escluso? Sarebbe questo il solo anacronismo, intenzionale o involontario, della Bibbia?

[2] Noi intendiamo: *il re m'ha condotta nelle sue camere*, in modo assoluto. Altri, tra cui il nostro compianto Castelli, traducono in modo concessivo o ipotetico: *mi portasse il re nelle sue camere*. Quand'anche tal maniera d'intendere fosse possibile, in nessun modo a noi pare che di עד שהמלך במסבו (I, 12) si possa dare altra spiegazione che: *mentre il re è nel suo banchetto*. Eppure la logica vorrebbe che anche qui si traducesse concessivamente: *stia il re nel suo consesso* (Castelli), una volta che l'altra frase s'intende di cosa non reale.

fanno difficoltà le parole del testo. È dunque un pezzo staccato, una digressione, che non si capisce che cosa ci abbia a fare con l'azione generale del dramma. Già è stato notato il difetto d'unità della Cantica; ma soprattutto ciò che è raccontato nella seconda parte del III capitolo sembra non avere veruna connessione col rimanente. Insomma, se v'è parte del poema che meno consigliava a porlo in capo al libro, è appunto il nostro brano; come per converso difficilmente si trovano parole più all'uopo appropriate che quelle onde nel testo masoretico comincia la Cantica. Qui non si tratta soltanto di gusto, ove ad ognuno sia lecito pensare a suo modo; qui a noi pare che ne vada un po' della logica e del buon senso. Ma quando si pongono certi principii, come la massima già menzionata sul diritto e sul torto, che le più volte si converte in un puro e sbrigliato capriccio, non è maraviglia che si traggano simili conseguenze.

* * *

Ma il già notato non è nè il solo nè il più violento e irrazionale spostamento operato nella nuova ricostruzione. Dopo i versi 6-11 del cap. III, onde si è fatto cominciare la Cantica, segue, facendosene il principio d'un'altra sezione o scena, il v. 10 del cap. VI: *Chi è costei che spunta come l'aurora, bella come la luna, eletta come il sole, maestosa come schiera a vessilli spiegati?*

Ora le due apparizioni o sono tra sè connesse, in modo che l'una sia la conseguenza dell'altra, ovvero la seconda è indipendente dalla prima. Se stanno in vicendevole rapporto, devono costituire un tutto inseparabile: dapprima in lontananza si vede una folla indistinta; poi si scorge la lettiga del re; da ultimo si presenta allo sguardo la fanciulla bella come la luna. Ma in tal caso i due interrogativi: *chi è costei che sale dal deserto — chi è costei che spunta come l'aurora*, intendendosi della medesima persona nella stessa circostanza di tempo, non sarebbero una stonatura?

Supponiamo invece che le due apparizioni segnino due momenti diversi, come pare che la cosa sia intesa anche dal

critico. In tal caso, tra una scena e l'altra, dovrebbe intercedere un certo spazio occupato da altri fatti che preparassero la nuova visione. Egli è certo che qui le cose sono state accomodate in modo da offrire un'illusione scenica, con tutti quegli effetti che si cerca di procurare nelle finzioni drammatiche in genere; altrimenti a che si sarebbe mandata sottosopra tutta la Cantica? Ora cominciare due scene, una dopo l'altra, con la stessa formola, presentare la stessa persona tutta trasfigurata da ciò che poc' anzi era apparsa allo spettatore: *chi è costei che sale dal deserto — chi è costei che spunta come aurora*, non rivela certo un profondo e delicato sentimento d' arte.

Eppure tutto ciò è nulla appetto a due altri mutamenti davvero inesplicabili. Vi sono nella Cantica alcuni luoghi di così squisita fattura, di tanta freschezza e nello stesso tempo di tanta evidenza, che bisogna proprio chiudere gli occhi per non vedere, o aver perduto ogni gusto del bello per non sentirne tutta la grazia e la naturalezza.

Uno di questi luoghi è il principio del secondo capitolo. È uno scambio di complimenti che i due sposi si fanno. Dice la fanciulla: *Io sono il narciso del Saron; il giglio delle valli.* Ripiglia il pastore: *Come il giglio tra gli spini, così l' amica mia tra le donzelle.* E la fanciulla: *Come il melo tra gli alberi del bosco, così l' amico mio tra i giovani: alla sua ombra bramo ricovrarmi; e dolce al mio palato è il suo frutto.* [1]

Questi tre versetti sono stati separati l'un dall' altro e collocati altrove. Il primo, per es. (*io sono il narciso del Saron*, ecc.), è stato scaraventato tra

אני לדודי ודודי לי ; ועלי [2] תשוקתו

[1] Così ci pare doversi intendere la prima parte del 2° emistichio, non già: *desidero la sua ombra, e vi sto*, come altri traducono. I due verbi formano una specie d'endiade, esprimono cioè un solo concetto. Nessuna forma di חמד si trova costruito con בְּ. Questo verbo vale ' desiderare, bramare ', indica cioè tendenza, moto verso una cosa. La prep. di stato in luogo non sarebbe quindi adattata, come in quella vece sta bene con חפץ 'compiacersi in '.

[2] Qui la particella עַל è stata mutata in אל (אלי); in quella vece l'ultima prep. è stata corretta in עַל dallo stesso critico,

che è a sua volta una fusione del v. 3 del cap. VI e del v. 11 del VII; e

שחורה אני ונאוה בנות ירושלם (I, 5);

onde il senso è questo: *io sono del mio amico, e il mio amico è mio: e verso di me è il suo desiderio | io sono il narciso del Saron, il giglio delle valli | bruna io sono, ma bella, o figlie di Gerusalemme: come le tende di Kedar; come le cortine di Salomone.* [1]

Come il lettore accorto vede da sè, sono pensieri staccati,

---

nell'elegia sopra Saul già ricordata (v. 24: אל שאול בכינה). Sono emendamenti nè necessarii nè giudiziosi. L'uso delle particelle dipende dal vario modo di concepire le cose; da ciò viene che lo stesso verbo spesso si costruisca con diverse preposizioni. Il senso che תשוקה ha in Gen. III 16: *e il tuo desiderio sarà verso il tuo marito*, può essere ben diverso da quello che la parola ci porge nella Cantica. Si può desiderare d'avvicinarsi ad una cosa (אל), ma si può anche bramare di posarsi sopra una cosa. A sostegno della correzione si allega la costruzione che ha in arabo شاق: ma non sarebbe un prender le cose troppo da lontano? Nè più ragionato è il mutamento di אל in על. Lasciamo certi usi in cui le due prep. par che si scambino nel loro significato (cfr. Fürst, *Hebrew Lexicon* in אל, e Graf, *Der Prophet Jeremia* p. 102), ma può benissimo darsi che il poeta non abbia inteso di dire: *piangete per cagion di Saul*, ma sibbene: *venite a piangere Saul*, con frase pregnante, come si dice: *vendere all'Egitto*, cioè per condurre all'Egitto. A noi l'ultima interpretazione riesce più efficace: *a Saul piangete*, anzichè: *per Saul piangete*. La causa del pianto era troppo nota; si trattava d'esortare a piangere tanta sventura. Sono sottigliezze, sono sfumature, lo so, ma che pure dicono tanto. Nè vale l'uso di על nel v. 26: *per cagion tua io sono angustiato*. Sarebbe stata forse qui possibile la costruzione pregnante?

[1] La trasposizione delle parole di questo versetto:

bruna io sono come le tende del Kedar, o figlie di
Gerusalemme, ma bella come le cortine di Salomone,

come intendono molti critici antichi e moderni (vedili citati dal Castelli p. 60), ci sembra una pedanteria; e oltracciò men viva ed efficace ne riesce l'imagine.

che non presentano l'uno con l'altro se non una certa materiale somiglianza di struttura: *io sono del mio amico; io sono il narciso del campo; io sono bruna.* È dunque un lavoro d'intarsio in cui manca la vita, ogni armonia di colori.

***

Una delle scene più graziose della Cantica è senza dubbio ciò che si racconta dal cap. V, 8-16 al cap. VI, 1-2. La fanciulla scongiura le figlie di Gerusalemme di far sapere al suo diletto, se lo trovino, che essa è malata d'amore. Le donne di Gerusalemme, un po' motteggiandola, le domandano che cosa è il suo amico più d' un altro amico, perchè così essa le scongiuri. E la fanciulla a narrar loro tutti i pregi del garzonetto, in una minuta vivacissima descrizione: *il mio amico è bianco e rosso, insigne come un vessillo tra le miriadi. Il suo capo oro fine;*[1] *i suoi riccioli spioventi quai rami di palma, neri come di corvo.*

Dopo la descrizione che si continua ancora in tanti altri particolari intorno alle qualità fisiche del pastore, le donne, meglio ravvisate, domandano (cap. VI): *dov'è andato il tuo amico, o bella tra le donne? dove si è volto il tuo amico, e noi lo cercheremo teco? Il mio amico è sceso nel suo giardino, alle ajuole degli aromi; per pascolare negli orti e per cogliere gigli.*

Occorrono parole per mettere in rilievo come tutto ciò è naturale, simmetrico, bello? Ma anche qui è passata la falce devastatrice della critica, senza pietà abbattendo e sovvertendo.

[1] I due nomi *kéthem pāz* del testo o sono da prendere come appositivi: *oro, oro puro*; ovvero nella relazione d'un genitivo, come farebbe credere l'accento congiuntivo di *kéthem*. Sarebbe come dire: *oro di quello sopraffine, della qualità paz*, nello stesso senso di *zāhābh mūphāz* (1 Re, X 18). Ad ogni modo la correzione כתם ופז è al tutto da rigettare, non solo perchè tale struttura non si trova (non ostante זהב ופז), ma anche perchè qui si richiede unità di concetto: il capo non può essere di due qualità d'oro.

È stato mutato l'ordine dell'azione, che già si è visto come si svolge con perfetta coerenza logica, nel modo che le cose avvengono nel testo. Le domande del coro non solo si seguono immediatamente l'una l'altra, ma, quel ch'è peggio, sono state invertite. Le donne, allo scongiuro che loro rivolge la Sulammita di far note all'amico, ove lo trovino, le pene del suo cuore, chiedono dapprima dov'è l'amico, a fin di trovarlo (primo versetto del cap. VI; cf. innanzi); quindi soggiungono bruscamente: *che cosa è il tuo amico più d'un altro amico, o la bella delle donne; che cosa è il tuo amico più che un altro amico, perchè così ci scongiuri?* È qui che nella nuova ricostruzione si descrivono le magnifiche qualità del pastore; e in tal modo si chiude la scena. Si noti che il secondo v. del cap. VI: *il mio amico è sceso al suo giardino, alle aiuole degli aromi; per pascolare negli orti e per cogliere gigli,* che tanto naturalmente segue alla domanda: *dov'è andato il tuo amico?* non figura più al suo posto, sbalzato com'è altrove. Qui s'ha una prova delle più lampanti, a un tempo, e della mania del mutare e della mancanza di quel fine gusto il quale, se non giustificare, rendesse almeno tollerabili le arbitrarie ricostruzioni. Nel nostro caso non v'ha neppure la magra scusa del senso che non corre bene, ovvero ci resti oscuro. Qui tutto è chiaro, naturale, sapientemente combinato, efficace, grazioso.

Il critico probabilmente avrà avuto quest'intento: prima di far domandare del luogo dove cercare il pastore; poi, dei contrassegni ai quali riconoscerlo. Ma gli è che il coro non chiede veramente i connotati della persona a fin di poterla scoprire e parlarle. L'ironia della domanda: *che cosa è il tuo amico più d'un altro amico,* è manifesta; come aggiunge grazia al concetto. Ma anche se le donne, a cui la Sulammita si rivolge, volessero realmente sapere e il luogo e i particolari della fisonomia del pastore, non riesce più bello e naturale il dividere le due domande, facendo seguire a ciascuna di esse la risposta?

***

Se dalla disposizione generale — e su ciò si potrebbero fare altre osservazioni parecchie — passiamo all'accomoda-

mento parziale che è stato dato a singoli versetti mediante trasposizione di parole e di frasi intere da luogo a luogo, abbiamo a notare non pochi casi di quella critica poco avveduta che abbiamo rilevato addietro.

Nel cap. V il pastore picchia all'uscio dell'amata perchè ella gli apra:

2. Aprimi, sorella mia, amica mia, mia colomba, mia perfetta;
chè il mio capo è pieno di rugiada, i miei ricci di gocce notturne.
3. Mi sono spogliata la mia tunica, come la rivestirei?
mi son lavata i piedi, come me li macchierei?
4. Il mio amico stese la sua mano dalla fessura,[1]
e le mie viscere si commossero per lui.[2]
5. Mi levai per aprire al mio amico,
e le mie mani stillavano mirra,
e le mie dita mirra fluente sulle maniglie della serratura.
6. Aprii al mio amico; ma il mio amico si era dileguato, passato oltre:
mi si scoppiava l'anima,[3] quand'ei parlava;
l'ho cercato e non l'ho trovato; chiamato e non m'ha risposto.

Qui tutto riesce chiaro, come tutto è perfetto e naturale. Dapprima il pastore chiama la fanciulla coi nomi più affettuosi; questa si turba bensì ed è forte agitata (quand'ei parlava, l'anima mia era fuori di sè), ma pudicamente si schermisce dall'aprire. Solo quando l'amico sporge la sua mano per certa fessura, ella è vinta dalla commozione e si risolve ad aprire. Vi sono dunque due momenti ben distinti che procedono armonicamente l'un dall'altro. Questa bella euritmia di pensiero è guastata nella nuova ricostruzione; e lo scompiglio è avvenuto coll'aggiungere che si è fatto alla fine del

[1] In luogo di *fessura* altri intendono *finestra*.

[2] Haupt preferisce la lezione עָלַי 'in me, dentro di me'; ma il testo ebraico porge un senso eccellente, e grammaticalmente l'espressione è inappuntabile.

[3] Propriamente: *l'anima mia è uscita, veniva meno*; ma 'anima' in simili modi di dire può valere semplicemente la persona stessa, e però, nel nostro caso, è come dire: *andai fuori di me*.

v. 4 la frase נפשי יצאה בדברו del v. 6, onde il senso è: *il mio amico porse la sua mano dalla fessura, e le mie viscere si commossero per lui: quand' ei parlava, l' anima mia s' uscì di sè.*

Anche ritmicamente parlando, tutto ciò produce all' orecchio, non che alla mente, un non so che di stonato e di pesante. Ma forse il critico dirà che la frase di cui si tratta, al luogo ove ora si trova nel testo masoretico, non presenta un congruo senso. E sia; ma che per ciò? Si deve sciupare un verso bellissimo per accomodarne un altro?

***

Un altro rimaneggiamento, nel brano citato, è stato fatto al v. 5: *mi levai per aprire al mio amico.* Qui לדודי 'al mio amico' è parso di troppo e quindi tolto, onde la frase, di viva e appassionata, diventa fredda prosa: *mi levai per aprire*, quasi si trattasse d' una faccenda qualsiasi. [1]

Ma v' ha di peggio. Le mani della fanciulla erano sparse di mirra, anzi di mirra fluente (o schietta, come da altri è inteso); nell' aprire ne scorrono naturalmente gocciole sulla serratura. Ma anche questa bella imagine è stata a bello studio sciupata mediante una violenta e inconsulta trasposizione delle parole: 'sulle maniglie della serratura', le quali nel nuovo testo figurano immediatamente dopo: *mi levai per aprire.* Ma che cosa vorrà dire: *mi levai per aprire sulle maniglie della serratura?* Eppure non ci pare che si possa tradurre diversamente. Ecco la nuova versione per intiero: 'mi levai per

[1] Haupt annota: לדודי (al mio amico) is an erroneous repetition from the end of the first hemistich of the following verse (*aprii al mio amico*). — Così resta stabilito dalla nuova critica che la ripetizione è cosa da evitare in poesia, anche quando certe espressioni, in date condizioni d'animo, vengono così spontaneamente sulle labbra, e però tanto volentieri si ripetono, con quanta grazia ed efficacia non è chi non veda. Oh barbogia rettorica d' un tempo!

aprire, sulle maniglie della serratura: e le mie mani gocciolavano mirra; e le mie dita, mirra fluente'.

Il lettore giudizioso — e noi ci auguriamo qualcheduno siffatto — deve rimanere un po' perplesso, anche se niente intende di questi studi. Eppure quelli che così mutano, sono gente a cui bisogna far di cappello. Dunque un motivo ci deve essere. Che si tratti di ritmo? A noi, in mancanza d'altra palese e buona ragione, n'è venuto il dubbio.[1] Di fatti, aggiustato a quel modo, il verso, materialmente preso, presenta una certa misura di parti più regolare che non sia la lezione del testo masoretico. Eccone la ricostruzione:

qámtī 'anī́ liphtṓaḥ — 'al kappṓth hamman'ū́l
v^{e}jādhaj nāṭ^{e}phū mōr — v^{e}'eṣb^{e}'ōthaj mōr 'ōbhḗr.

La lezione tradizionale è invece questa:

qámtī 'anī́ liphtṓaḥ l^{e}dhōdhī́
v^{e}jādhaj nāṭ^{e}phū mōr v^{e}'eṣb^{e}'ōthaj mōr 'ōbhḗr
'al kappṓth hamman'ū́l

ovvero in quest'altra maniera:

qámtī 'anī́ liphtṓaḥ l^{e}dhōdhī́
v^{e}jādhaj nāṭ^{e}phū mōr
v^{e}'eṣb^{e}'ōthaj mōr 'ōbhḗr
'al kappṓth hamman'ū́l.

Insomma nel secondo caso manca la simmetria che si ottiene nell'altra maniera, in cui il primo emistichio si è potuto spartire in due metà pressochè uguali, mediante l'omissione di *l^{e} dhodhi* 'al mio amico' e lo spostamento di '*al kappṓth hamman'ū́l*. Ciò fatto, il secondo emistichio si presta anch'esso ad una divisione più regolare:

e le mie mani stillarono mirra; e le mie dita, mirra fluente.

E che la ragion metrica non debba essere del tutto estranea al nostro caso, c'induce a crederlo ciò che il critico nota

[1] La ragione allegata dal critico è vaga e indeterminata: 'the second hemistich על כפות המנעול must be inserted after the first hemistich'; ma il perchè di questo categorico imperativo non è detto.

a proposito del quarto versetto, ove alla fine del 1° emistichio è stato aggiunto בדלת 'nella porta': 'il mio amico stese la sua mano dal fesso della porta'.[1]

Qui, come è detto espressamente, l'addizione è stata motivata dal ritmo: the rhythm requires the insertion of בדלת after מן החור. Vien dunque il sospetto che se qui il ritmo ha suggerito altrui a colmare una supposta lacuna, altrove possa aver spinto il medesimo critico a levare il troppo, e che quindi la vera causa del frego che si è dato a לדודי 'al mio amico' (mi levai per aprire al mio amico) del v. 5 non sia l'insulsaggine della ripetizione, come si voleva far credere; la metrica ci deve entrare per qualche cosa. E in vero, le due parti del primo emistichio sarebbero state asimmetriche, se si fosse mantenuto *l^edhôdhî* 'al mio amico, giacchè la 1ª metà (mi levai per aprire al mio amico) era troppo lunga in confronto della 2ª: *sulle maniglie della porta.* Non è dunque un giudizio troppo temerario, se a ragione dubitiamo che la causa per cui è stato sacrificato il bellissimo *l^e dhodhi* 'al mio amico' (mi levai per aprire al mio amico) si debba imputare alla metrica.

Ma ammessi certi principii, le conseguenze sono fatali. Allungandosi il primo emistichio del v. 4 mediante 'nella porta' (il mio amico porse la sua mano dalla fessura nella porta), e il critico, per cagion di essa aggiunta, avendolo diviso in due parti:

il mio amico stese la sua mano — dal fesso nella porta,

il metro esigeva imperiosamente che anche il secondo emistichio ricevesse la sua brava coda, affinchè si potesse dividere in due metà, come si è visto che è avvenuto del primo, per dato e fatto

---

[1] Propriamente: 'nella porta', cioè: fesso che è nella porta. È modo certo ebraico; ma perchè non dire, in forma più piana e comune: *dal fesso della porta?* Quanto al senso, niente ci costringe a intendere che il fesso sia nella porta; di fatti altri intendono finestra, occhio di bove o cosa simile. Anche per questa ragione l'aggiunta è inopportuna e arbitraria.

di 'nella porta'. Ed abbiamo visto come il critico s'è cavato d'impaccio, trasportando pari pari le parole: *la mia anima uscì di sè, quand' ei parlava,* dal v. 6 alla fine del 4: *le mie viscere si commossero per lui.* Dunque del guasto del versetto: *il mio amico stese la sua mano dal fesso, e le mie viscere si commossero per lui* (a causa di quella sguaiata aggiunta alle ultime parole: quand' ei parlava, la mia anima uscì di sè), la colpevole è pur la metrica.

Ma purchè il ritmo sia salvo, pera poesia e buon senso.

È inutile continuare, giacchè facilmente si capisce come a un metodo siffatto di ricostruzione manchi una base scientifica qualsiasi, anzi, bene spesso, il più elementare buon senso. Le mutazioni del testo (e qui la cosa è ancora più grave) ci forniranno adesso materia ad altre brevi considerazioni.

***

Il testo della Cantica ci è stato conservato bene assai. Pochissime parole ci restano oscure o incerte; ma anche in questo caso è facile accorgersi come ciò derivi più dalla nostra manchevole conoscenza della lingua che non da corruzione del testo. Così, per es.. תלפיות, גלשו del cap. IV, per quel che riguarda la forma, non presentano veruno indizio d'alterazione, sebbene non si sappia che cosa veramente significhino, per non trovarsene nella Bibbia altro esempio. In quella vece sembra corrotto לְסֻסָתִי di I 9; ma ciò evidentemente proviene da un erroneo modo di punteggiare dei Masoreti, per quanto anche i LXX leggessero לְסֻסָתִי (τῇ ἵππῳ μου). L' emendamento לְסֻסֹתַי (pl. costr.) ci par ragionevole: ovvero intendere סֻסָתַי qual duale 'pariglia', con maggior regolarità di forma? [1]

[1] La forma costrutta pl. f. ־וֹתֵי, con ־ֵי analogico dei plurali costrutti m., è oltremodo rara in ebraico: uno degli esempi più certi e frequenti è בָּמֳתֵי (בָּמוֹתֵי). Solo la quasi impossibilità di לְסֻסָתִי può rendere, se non sicuro, almeno accettevole lo strano סֻסָתַי. Il duale toglierebbe la difficoltà.

Non dubitiamo d'affermare che sotto tal rispetto difficilmente nel V. Testamentò si trovi un libro che abbia meno sofferto dalle inevitabili ingiurie del tempo.

Un confronto, poi, del testo originale, quale adesso lo possediamo, con i Settanta e la Vulgata, ci fa vedere che le divergenze sono più effetto di vario modo di leggere il medesimo testo che non indizio di lezione differente. Egli è certo che S. Girolamo, traducendo *ubera tua*, lesse דדיך in luogo di דודיך; ma qui è probabile che la vera lezione fosse la prima, e che il mutamento sia stato intenzionale, a causa dell'espressione un po' cruda, come per avventura potè sembrare ai Masoreti, i quali perciò, con leggera variazione di forma, sostituirono 'tuoi amori' a 'tue mammelle'. Anche i LXX lessero come S. Girolamo (μαστοί σου).

E da svista del traduttore, più che da diversa lezione, dipenderà se אַף־עַרְשֵׂנוּ (I 16) è stato reso con πρὸς κλίνῃ ἡμῶν (אל per אַף?): cf. מֵראש אֲמָנָה (IV 8) tradotto ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως. Insomma, qui manca uno dei massimi criterii che consigliano e aiutano la ricostruzione del presente testo biblico, cioè le varianti sicure e sostanziali delle antiche versioni. Non già, ben inteso, che altri si debba ciecamente, sempre e dovunque (come adesso è spesso il vezzo) affidarsi ad una tal guida, che può condurre facilmente fuor di strada: ma almeno a correggere sulla scorta delle versioni più autorevoli un certo fondamento c'è sempre. Così se altri correggesse דדיך per דודיך già allegato, noi non sapremmo che ridire, ma neanche ci giureremmo sopra come cosa assolutamente sicura, giacchè in simili casi raramente si può avere la certezza, anche quella relativa, della quale per lo più è pur necessario che si contenti la critica congetturale dei testi. [1]

---

[1] La variante si porge alla prima molto verosimile, e noi quasi d'istinto la dicemmo accettevole; ma, a considerar bene la cosa, sorge un serio dubbio. Intendendo *mammelle*, queste naturalmente si riferiscono alla fanciulla. Ora è dessa che parla, e però 'le tue mammelle' dovrebbero essere quelle dell'amico, con

È egli giusto che quando c'imbattiamo in una variante tra il testo presente e le antiche versioni, il capriccio, l'ignoranza, la negligenza siano sempre da imputare ai masoreti (e dicendo masoreti intendiamo tutta la tradizione che ci ha tramandato il Vecchio Testamento originale), e si debba tenere come domma sacrosanto che la lezione su cui fu fatta la traduzione greca, sia l'unica vera, e che essi traduttori non fallarono mai nè veruna licenza si presero? In simili casi due difficoltà si presentano a noi: il poter con certezza, su quella tale discrepanza, stabilire la diversa lezione — e ognuno converrà come ciò non sia la cosa più facile di questo mondo —; il decidere, caso per caso, che la variante che ci porgono i Settanta, sia da preferire all' altra. E diciamo caso per caso, perchè nessuno vorrà ammettere come regola assoluta che il testo della versione greca o della Vulgata sia il solo perfetto. Senz'accorgercene, mentre crediamo di tener fermo un che di reale, di certo, spesso non abbracciamo se non un'ombra vana, cioè il fallace nostro giudizio. Noi possiamo arrivare, quando pur possiamo, a questa conclusione: i Settanta lessero così e così; ecco il fatto; resta il giudizio da portare su questo fatto: *hoc opus*.

***

Noi in due modi comprendiamo e scusiamo le mutazioni d'un testo, quando cioè il passo è realmente alterato o corrotto, ovvero non dà senso alcuno, e a condizione che l'emendamento sia fatto secondo lo spirito della lingua. Se è saggio il detto: *quieta non movere*, quanto più il divieto non è giusto, allorchè si corre tanto facilmente rischio di muovere e di sconvolgere le cose a un tempo: e questa del ricostruire i testi, massime certi testi, è impresa rischiosissima tra le più dubbie e incerte.

Se v'ha luogo in tutta la Cantica che pel pensiero e la lingua non doveva porger motivo a mutamenti di sorta, con-

---

manifesta incoerenza di senso. Ecco uno dei casi in cui bisogna andare adagio ad accogliere la lezione delle antiche versioni.

dotto com' è secondo le più ovvie leggi del parallelismo sinonimico, si è il v. 9 del cap. VI:

'Una è la mia colomba, la mia perfetta; unica a sua madre, eletta alla sua genitrice: la videro le fanciulle e disserla beata; le regine e concubine, e la celebrarono'.

Il nuovo testo è: 'una è la mia colomba; la mia perfetta è una; pura ell' è fin dalla matrice, eletta ell' è fin dalla sua fanciullezza'.

Ecco l' ebraico:

אחת־היא יונתי תַּמתי אחת־היא
טהורה־היא מֵאמה ברה־היא מִיּוֹלדתה

Mai testo tanto sincero per forma e pensiero non fu così gratuitamente scompigliato. Si tratta di parole certe ed ovvie, se altre mai, come *'ēm* 'madre', alla quale, nel modo più arbitrario, è stato attribuito il significato di 'matrice'. E la ragione che si porta, si è che אם nell' uso postbiblico ha anche quest' ultimo senso. E sia. Ma quanti altri vocaboli, nell' ebraico posteriore, non hanno diverso valore da quello che ci porge il Vecchio Testamento? Anche מקום 'luogo', voce comunissima e di certissimo significato, è arrivato ad esprimere la divinità. Che maniera è mai codesta di spiegare le lingue a ritroso della loro storia? Noi vediamo bensì, per amore d' arcaismo, talvolta rievocato un significato già smesso d' una parola; ma prestare a questa o quella voce un valore che la lingua venne acquistando soltanto più tardi, deve ad ogni ben pensante apparire cosa arbitraria e pericolosa. Pure se si trattasse d' una parola che mal si spiegasse mediante il suo significato ordinario, e invece al contesto s' adattasse bene il traslato a cui essa fu volta in progresso di tempo, si potrebbe scusare l' anacronismo; ma nel nostro caso, anche se *'ēm* nella Bibbia si trovasse usato indifferentemente per *madre* e *matrice*, la ragione più ovvia ci costringerebbe di prendere il vocabolo nel primo significato. E con qual diritto si mutano le preposizioni onde sono accompagnate le parole: *min* 'da' (dalla matrice) per *lᵉ* 'a' (alla madre), come ha il testo originale? Ma poi che cosa vorrà dire: *pura dalla sua matrice?* matrice di chi?

Si tratta d' una fanciulla; e chi penserà alla matrice in cui fu concetta anzichè al grembo suo proprio?

Noi diciamo: 'dalla sua matrice', perchè מֵאִמָּהּ non può a niun costo significare altro, se pur nell' interpretare le lingue si deve far uso della logica e della grammatica. Ma Haupt intende altrimenti, cioè: *dalla sua giovinezza* (מֵאִמָּהּ = מִנְּעוּרֶיהָ). Qui il capriccio passa davvero ogni limite del verosimile e del più semplice buon senso. Il ragionamento del critico deve essere stato questo: אֵם è sinonimo di רֶחֶם 'utero' (e fin qui, non dirittamente, a dir vero, ma pur si ci arriva); poeticamente, in un sol passo (Giud. V 30), che non è neppure al tutto sicuro, si trova רַחַם (forma parallela di רֶחֶם) per 'fanciulla' (*utero* con ardito traslato = fanciulla: la parte pel tutto): e anche questo si conceda, che madre e fanciulla si possano confondere. Ma רחמה può, coi voli della più libera fantasia, significare altro che: 'la sua fanciulla'? Qui non siamo nè alle ardue cime della poesia e neanche ai campi reconditi della metrica; qui si tratta della più pedestre grammatica, la quale, per quanto sia umil cosa, merita pure qualche riguardo. Ma non basta. L' idea di fanciulla ha poi risvegliato quella di giovinezza, ed ecco come, da figura a figura rettorica, ciò che in origine significava 'sua madre', in progresso di tempo può valere 'la sua giovinezza'. Il caso è davvero tipico e adatto, se altro mai, a porgere una idea della stranezza a cui si può arrivare in questa frenesia delle ricostruzioni bibliche a tutt' oltranza.

Il mutamento di 'sua madre' nel senso di 'sua matrice' (sua giovinezza) dovè necessariamente condurre a cambiare l' idea di 'sua genitrice' in 'sua fanciullezza' (יוֹלַדְתָּהּ preso nello stesso significato di יַלְדוּתָהּ). Si avverta che la parola non è stata alterata, cioè corretta secondo la forma di cui si è adottato il significato (fanciullezza = יַלְדוּת)[1]; la grafia

[1] Così la parola è da scrivere, con ד munita di *raphé*, non già יַלְדּוּתָהּ, come punteggia Haupt nelle note.

è rimasta intatta, come è avvenuto di אִמָּהּ, salvo la prep. prefissa ai due nomi, la quale da לְ 'a' è stata mutata in מִן 'da'. Or per qual miracolo, anzi per quale strazio della grammatica, una schietta forma di participio (יוֹלַדְתָּהּ 'partoriente, genitrice'), è stata volta a significato astratto? Perchè si è avuto riguardo di non mutare addirittura *jōladtāh* in *jaldhūthāh*, una volta che è stato commesso l'arbitrio ben più grave di cambiare alle parole i significati più accertati e usitati?

La nuova divisione della strofa, cioè la simmetria delle quattro parti in cui è stata ordinata la prima metà del versetto, ha fatto sì che si dovesse aggiungere un quarto *hī* 'ella' (laddove nel testo masoretico esso pronome è ripetuto soltanto tre volte), non che un aggettivo parallelo di בָּרָה 'eletta', cioè *ṭᵉhōrāh* 'pura', come si vede dalla traduzione che sopra n'è stata data. Lasciamo l'addizione dell'ultimo aggettivo, di cui noi non vediamo punto il bisogno; ma il quarto *hī* 'ella' (*'aḥath hī — 'aḥath hī — ṭᵉhōrāh hī — bārāh hī*) non produce un che di monotono non solo di suono, ma anche di pensiero? E lo spezzare in due sentenze: 'una è la mia colomba; la mia perfetta è una', ciò che nell'originale è unico concetto, semplice e vigoroso a un tempo: 'una è la mia colomba, la mia perfetta' non scema forza e grazia all'espressione poetica? Ma si voleva la corrispondenza ritmica delle quattro parti, cioè un perfetto parallelismo materiale di suoni più che armonia d'idee, e a tale scopo sono state aggiunte nuove parole, altre sono state mutate di posto, altre di forma. Il critico non ci avverte, come altre volte ha cura di fare, che causa della nuova ricostruzione è stata la metrica, ma quel numero pari (la divisione in 4 parti della prima metà del v.) in luogo del dispari, come è partito il concetto nella redazione primitiva (la lezione dei Settanta è perfettamente uguale all'odierno testo masoretico) ci fa sospettare che anche qui la metrica ha fatto giocare altrui, pur inconsciamente, il giuoco inconsulto e deplorevole.

*
* *

Abbiamo già avuto occasione di occuparci del primo versetto della Cantica, rilevandone la bellezza e la convenienza logica del concetto, adattato com' è al cominciamento del dramma. Ma il critico non si è contentato di mutar di luogo quelle parole, le ha anche alterate di forma; le quali nella nuova ricostruzione suonano: *baciami dei baci della tua bocca* (נַשְּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיךָ), in luogo di: *mi baci dei baci della sua bocca*, come hanno, insieme col testo originale presente, le antiche versioni, cioè il greco, il siriaco, la Vulgata. Il mutamento dunque non si può giustificare con nessuna supposta variante; si tratta di pura congettura suggerita dal contesto; e la ragione non sembra dovere essere altra che il brusco passaggio dalla 3ª alla 2ª persona, che si presenta nel secondo emistichio: *poiché i tuoi amori sono migliori del vino.*

Ma è forse cosa straordinaria, nello stile biblico, un simile scambio di persona pur entro lo stesso versetto? Se non che, anche indipendentemente da ciò, il senso stesso doveva fare accorto il critico di quanto il testo tradizionale sia più bello ed efficace che non il nuovo. E non è più ovvio, più conforme a natural senso di verecondia, che una fanciulla, per quanto presa di forte passione, dica nell' intimo del suo cuore, quasi parlando a sè stessa: *oh mi baciasse con le ardenti sue labbra*, che non rivolgersi al suo amico, sia pure il proprio sposo, dicendo risolutamente: *baciami?*

Ma un mutamento, di cui non si scorge pur l'ombra di ragione, neanche apparente, quale si lascia in qualche modo vedere nella ricostruzione or ora arrecata, si è quello che è stato introdotto nel v. 5 del secondo capitolo. Il passo nel testo ebraico dice: *sostentatemi con focacce, ristoratemi con pomi; poichè sono malata d' amore.* Bel concetto, graziosamente espresso, non è vero? Peccato che così non sia parso al nostro critico, il quale ha mutato il desiderio in un fatto reale: *mi sostenne con focacce, mi ristorò con pomi* (רִפְּדַנִי — סִמְּכַנִי).

Il soggetto dei due verbi, come si dice espressamente in

nota, è lo sposo (bridegroom). È certo un atto molto gentile da parte dello sposo; ma la sposa così poco schiva di ghiottornie non ci apparisce un po' volgaruccia? Ma poi che bisogno ha essa di ristoro? ella non è più malata, per avere il critico tolto l'inciso: *poichè sono malata d'amore*. Nessuna ragione è all'uopo arrecata; il critico prescrive semplicemente: for סַמְּכוּנִי and רַפְּדוּנִי read סַמְּכֵנִי and רַפְּדֵנִי; both verbs refer to the bridegroom. Ma circa la soppressione della frase così patetica: *poichè son malata d'amore*, non si dice verbo. Bisogna dunque cercar d'indovinare: che si sia anche qui ficcata di furto la metrica? Nè il dubbio è poi così temerario, quando si pensi che il versetto si compone di 3 parti; il qual numero, per quanto sia detto perfetto, ha pur l'inconveniente di essere asimmetrico e però incompatibile con quel parallelismo materiale, il quale, più che armonia d'idee, vuole corrispondenza e agguagliamento di parole e di suoni, acciò la giusta disposizione delle parti offra all'occhio un che di regolare e di perfetto, in onta, il più delle volte, all'ordine e all'euritmia dei pensieri.

Bene è qui il caso di dire che i versi si misurano con la spanna, accorciandosi o allungandosi secondo che sembrano sovrabbondanti ovvero difettivi, dato quel tal tipo metrico da questo o quel critico imaginato. Altrove si è visto come il tre sia stato portato a quattro; qui invece s'è scemato un punto: purchè, in un modo o nell'altro, il numero riesca pari e così si presti alla divisione simmetrica delle strofe.

Nel v. 4 del primo capitolo il perfetto הֱבִיאַנִי 'm'introdusse' è stato mutato in un imperativo; dunque: *introducimi, o re, nelle tue stanze*, modificando a un tempo stesso il pronome annesso al sostantivo (חדריך per חדריו), laddove il testo ha: 'il re mi condusse nelle sue stanze'. La ragione di ciò si è che il siriaco presenta quella lezione.[1] Ora il greco segue il testo masoretico (εἰσήνεγκε). Perchè si debba dare la preferenza

[1] Diciamo: *presenta quella lezione*, nell'ipotesi che la traduzione riproduca fedelmente il testo; ma tal criterio quante volte non può essere fallace!

al siriaco davvero non si capisce; tanto più che, da quel che abbiamo detto intorno al carattere generale della Cantica, il rivolgersi che fa la fanciulla al re, ci riesce incomprensibile: i due personaggi non si parlano mai, mentre qui la Sulammita, che in tutto il resto del dramma non pare che nutra sentimenti di gran simpatia verso il re, gli parlerebbe con una familiarità che può prestarsi a sinistra interpretazione.

Nel v. 4 del secondo capitolo si ha da capo il medesimo הביאני, che secondo il testo masoretico è anche un perfetto, al tutto uguale al passo di sopra esaminato: *introduxit me*, come ha anche la Vulgata. Il greco invece ci presenta l' imperat. pl. di 2 pers.: εἰσαγάγετέ με, in conformità col siriaco. Parrebbe dunque ragionevole che qui il critico, che si lascia sì facilmente guidare dalle traduzioni, avesse dovuto *a fortiori* accettare la lezione fondata sul siriaco e il greco insieme, cioè הֲבִיאֻנִי (הביאוני), come propone il Grätz. Perchè la stessa versione, a sì poca distanza, non ha la medesima autorità? Senza dubbio il critico, che in questo secondo caso s'attiene all'ebraico, si sarà regolato secondo il vario modo in cui egli interpreta i due luoghi: nell'uno gli tornava meglio il testo siriaco; nell'altro, l'ebraico. Ed è lecito dubitare che spesso le differenze delle traduzioni provengano dalla medesima causa, cioè dal vario giudizio che il traduttore si formi di questo o quel passo. Se non che, con siffatti criterii si possono commettere le più strane cose. Nel nostro caso, quanto la più ovvia ragione doveva indurre il critico a seguire l'ebraico, i Settanta e la Vulgata (tre ragioni storiche contro una sola, cioè il siriaco), per quel che riguarda il perfetto הֱבִיאַנִי del primo capitolo, tanto doveva sembrare lecito ristabilire l' imperativo nel secondo capitolo, non solo perchè qui il siriaco è rinfiancato dal greco, che certo tra le altre antiche versioni ha il primo posto, ma anche perchè il senso si presta benissimo all'idea d' un imperativo, seguendo subito dopo effettivamente due imperativi (nel v. 5): *sostentatemi* — *ristoratemi*. Quest' esempio serve a dimostrare come le antiche versioni, spesso sì discordi l' una dall' altra, non sapute usare con discernimento, possano condurre fuor della retta via.

***

Un violento strappo, dovuto certo a segrete ragioni di metrica, è stato fatto in principio del capitolo quarto: *eccoti bella, amica mia, eccoti bella; i tuoi occhi come di colomba attraverso il tuo velo.* Qui è stato dato di frego al secondo *bella* e: *attraverso il tuo velo.* Si potrebbe passare sopra l'ultimo taglio, sebbene lo scintillar degli occhi attraverso il velo (altri intendono *la chioma*) possa non a tutti sembrar cosa affatto indifferente o scevra di certa grazia.

Ma al critico ciò è sembrato una dittografia della medesima frase che si trova in fine del v. 3 (an erroneous repetition from the end of v. 3): *come una fetta di melagrana la tua tempia attraverso il tuo velo.* Dunque il velo c'è in effetto; perchè allora non avrebbe parato anche gli occhi, se copriva la tempia? Ma gli è che le ripetizioni, secondo i principii estetici del critico, devono fuggirsi in poesia. E sia pure; non sofistichiamo tanto: di simili ripetizioni dovute ad abbaglio di copista non mancano esempi in ogni genere di codici; e nel nostro caso, in fin dei conti, il fatto si può ammettere, pur dovendo convenire che non si può trattare che di semplice ipotesi o di ragion di gusto, quando non si chiami anche qui in ajuto la metrica, il che per altro non è stato fatto dal critico. Ad ogni modo, non ci si può appoggiare sopra i Settanta, i quali ebbero certo lo stesso testo delle nostre bibbie ebraiche presenti.

Ma la soppressione che in nessun modo possiamo menar buona al critico, si è quella del secondo *jāphāh* 'bella'. Lasciamo la grazia e l'energia che la ripetizione aggiunge al concetto: ma chi non vede che il secondo *eccoti* domanda necessariamente un altro *jāphāh* 'bella'? Che cosa, di grazia, vuol dire: *eccoti i tuoi occhi?*

Il senso che alla prima presentano le parole, non sarebbe di cosa che si faccia vedere o si presenti altrui? Se noi dicessimo al tale: *eccoti i tuoi libri, eccoti i tuoi quattrini,* non esprimeremmo cosa al tutto diversa da ciò che certo si vuol significare nel luogo della Cantica? È la ripetizione in sè, elevata a

principio assoluto negativo di critica, è la metrica, o qual mai altra ragione è stata che ha guidato il critico? Neanche qui soccorrono i Settanta; dunque una base storica, positiva manca nell'accennata ricostruzione, la quale perciò non sai se è più arbitraria o assurda.

Una parola che non ha trovato grazia presso il critico è *kallåh* 'sposa' (gr. νύμφη), sebbene siffatto appellativo debba sembrare ad ognuno bene appropriato all'indole del libro. Dunque *sorella mia sposa* (ἀδελφή μου νύμφη) non porge un che di più delicato ed espressivo che non faccia il solo: *sorella mia?* [1]

Anche qui più d'uno domanderà con qual diritto si toglie una parola che mostra d'avere appartenuto sempre al testo o almeno di non essere un'aggiunta recente, mentre e si confà benissimo al senso e grammaticalmente tutta la frase è irreprensibile. E chi obbietti che alla fin fine si tratta d'una semplice voce, da non valer perciò la pena che se ne faccia tanto rumore, noi rispondiamo che in fatto di metodo tanto importa una parola, una sillaba e anche lettera, quanto una frase. Un medesimo principio deve guidare altrui nel poco e nell'assai: in una sana critica quasi quasi sto per dire non darsi parvità di materia, come in certe prescrizioni di morale.

Ma certo *kallåh* 'sposa' si sarà dovuto togliere per la semplice ragione che 'jede Halbzeile' non deve oltrepassare 'drei Hebungen', come lo stesso critico prescrive (cf. *Atti* del XIII Congresso internazionale degli orientalisti, a pag. 221-22): e la metrica è cosa di tal prestanza e soprattutto di tal rigore che ogni altra ragione davanti a lei deve cedere. Ora appunto nei luoghi ove apparisce la detta parola, essa guasta la simmetria, e però, come tante e tante altre voci, è manifestamente intrusa e quindi sicuramente da espungere. Da cancellare anche quando la parola, come *jāphåh* 'bella' di cui si è detto, è necessaria al contesto?

---

[1] In generale s'interpreta e si traduce: *sorella mia, mia sposa.* Ma veramente *sposa* è un semplice predicato di *sorella mia*, come bene hanno inteso i LXX, e come abbiamo tradotto noi.

***

A voler passare a rassegna tutte le castrature che in omaggio alla metrica sono state operate in questa ricostruzione, s'andrebbe troppo per le lunghe, mentre noi dobbiamo camminare un po' in fretta e lesti. Pure non possiamo a meno d'arrecare qualche altro esempio.

In un luogo (cap. VI, 4) la bellezza della fanciulla è paragonata a Tirzah (antica capitale di Samaria) e a Gerusalemme: *tu sei bella, amica mia, come Tirzah; graziosa come Gerusalemme.* Il parallelismo qui domanda un termine corrispondente a Gerusalemme, cioè un altro nome di città. Ora nel nuovo testo il nome di Tirzah è sparito, certamente perchè soprabbondante dalla misura tiranna delle tre arsi. Nè giova appellarsene ai LXX, giacchè se questi non videro nella parola il nome proprio di città, mostrano chiaramente d'avere avuto la stessa lezione che adesso abbiamo noi. Solo frantesero il passo, ecco tutto; cosa punto strana nè infrequente in essa versione. Siccome al tempo dei traduttori alessandrini la capitale d'Israele non era più Tirzah, non parve che il paragone calzasse bene; d'altra parte, derivando il nome da una radice che significa 'essere piacevole, gradire', si tradusse alla meglio ὡς εὐδοκία. Ma che cosa vuol dire la frase: καλὴ ὡς εὐδοκία? S. Girolamo che si trovò nello stesso imbarazzo, tolse la difficoltà traducendo a senso e alterando un po' il testo: *pulchra es, amica mea, suavis et decora.* Dunque ci troviamo davanti ad una lezione senza dubbio antica, per quanto a noi sia dato risalire addietro; la parola s'adatta benissimo al senso, anzi ciò richiedono le più comuni leggi del parallelismo: perchè dunque si mutila così indifferentemente un testo?

Il v. 11 del cap. IV suona: *qual favo*[1] *stillano le tue labbra, o sposa; miele e latte sotto la tua lingua; e l'odore delle tue vesti*

[1] A lettera: *favo stillano* ecc., salvochè non si prenda favo pel suo contenuto, cioè miele; chè allora il testo corre benissimo, senza bisogno d'aggiungere la particella comparativa.

come l'odore del Libano. E il greco: κηρίον ἀποστάζουσι χείλη σου, νύμφη· μέλι καὶ γάλα ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου, καὶ ὀσμὴ ἱματίων σου ὡς ὀσμὴ Λιβάνου. Come si vede, è una perfetta traduzione letterale, se altra mai. Ma questo versetto ha la solita disgrazia, come hanno novantanove su cento tutti i versi, non pur della Cantica, ma di tutta la poesia biblica, cioè non costituisce quel perfetto tipo metrico formulato dal critico e di cui addietro si è data un' idea: ciascuna delle due parti del primo emistichio ha un' arsi di più, cioè *kallâh* 'sposa' e *d^ebhaš* 'miele', laddove il secondo emistichio non ha la lunghezza voluta, da poter esser diviso in parti uguali, nello stesso modo che si è fatto del primo. Come altrove, anche qui dunque la parola 'sposa' è stata tenuta in non cale e quindi come roba superflua tolta di mezzo: e sebbene con ciò il versetto perda efficacia e grazia, pur si condoni al critico tal licenza come quella che poco nuoce all'andamento del discorso. Ma quanto alla soppressione di 'miele' la cosa è ben diversa. Le leggi del parallelismo qui vogliono un sinonimo di 'favo', il quale anche altrove va unito con 'miele'; questo a sua volta è solito accompagnarsi con 'latte'. Latte e miele è un luogo comune nella letteratura biblica: a chi non viene in mente il paese stillante latte e miele? Egli è vero che qui le due idee sono accoppiate in modo inverso di come ordinariamente appariscono. Ma nel nostro caso era naturale che precedesse *miele*, dovendosi riprendere l'idea della prima parte dell'emistichio: favo-miele. Del resto si dice *miele e fior di latte* (חמאה), variante di *latte e miele.* Ma il peggio sta nel secondo emistichio, il quale nel testo ricostruito suona così: *e le tue vesti come l'odore del Libano; e i tuoi unguenti di tutti gli aromi* (ושמניך מכל בשמים). La prima parte è uguale al testo originale, trannechè è stato omesso ריח 'odore' (l'odore delle tue vesti). Sebbene a noi l'idea paja necessaria o almeno molto efficace ad intendere bene il paragone, pure non vogliamo insistere troppo su ciò. Ma la chiusa del versetto che cosa vorrà dire? che gli unguenti sono composti d'ogni sorta d'aromi? Eppure non sappiamo come si possa altrimenti intendere. Chi non vede un che d'impacciato e di sconnesso da non collegarsi bene con ciò che si dice avanti? Ma poi come può armonizzare una frase fuor del luogo in cui era stata prima col-

locata? Sono forse le parole d'un componimento altrettanti pezzetti di legno coi quali si baloccano i fanciulli a fabbricare le loro casette e però mobili a piacimento? Ora è bene sapere che esse parole non sono state coniate di sana pianta (per quanto altrove il critico non sia rifuggito dall'aggiungere di propria testa nuovi concetti), ma semplicemente mutate di luogo, cioè dalla fine del v. 10.[1] Se non che, là il senso torna benissimo. Ecco la traduzione di tutto il versetto: *quanto sono piacevoli i tuoi amori, sorella mia sposa; quanto i tuoi amori sono più dilettosi del vino, e l'odore dei tuoi unguenti più di tutti gli aromi!* Come si vede, qui la particella *min* (*mikkol*) ha valore comparativo, e tutto si capisce benissimo; nel secondo caso tal valore è impossile, e ne nasce quel senso contorto, anzi non senso, che si è visto.

***

Ma non sempre le parole si possono tirare di qua e di là a fin di riempire le lacune della metrica, come si è potuto fare nell'ultimo caso. Spesso bisogna supplire con la fantasia. Così al v. 12 del cap. II: *i fiori sono apparsi nella terra; il tempo del cantare è venuto, e la voce della tortora è stata udita nella nostra terra*, è stato aggiunto: *la rondine è venuta* (הסום בא). Tutto ciò allo scopo di poter dividere il secondo *mashal* in due parti, come il primo, con le tre *Hebungen* regolamentari. Ecco il versetto ricostruito:

הנצנים נראו בארץ   עת הזמיר הגיע
וקול התור נשמע   הסום בא בארצנו

Qui è detto espressamente: *the meter requires the insertion of* הסום בא.

Lo strano è questo, che mentre, come si è visto, il critico non ha la minima difficoltà di far capo alla metrica per aggiungere o levare, talvolta par che abbia come un certo ritegno

[1] Mutate di luogo, ma anche un po' di forma, giacchè è stato omesso ריח 'odore': *l'odore dei tuoi unguenti.*

di proclamare alto lo stesso principio. Così la frase: *vieni, amico mio, usciamo nel campo* (לכה דודי נצא השדה), che forma la 1ª parte del v. 12, cap. VII, avrebbe un'arsi di più, cioè השדה 'campo'. È inutile avvertire che la parola è stata tolta. Ma perchè non dire chiaro e tondo che così esige il metro? Ma no; la ragione si è la solita glossa balzata nel testo: השדה is an incorrect explanatory gloss; the lovers do not want to go to the country, but they desire to promenade in the fair garden of the bridal chamber. Eppure in detto luogo della Cantica si parla di vigna, di viti, di fiori, di melagrani, tutta roba che si suol trovare nei campi. Il v. 13, che è una continuazione del 12, si chiude così: *là ti darò i miei amori.* Più chiaro di così non era possibile esprimersi. Ma se in tutta la Cantica non si respira se non la fragranza dei campi e i nostri pastori par che non sappiano amarsi se non in mezzo ai fiori, tra l'odor dei pomi e il canto delle tortore? Il termine stesso 'uscire' non contradice poi apertamente all'idea di casa, di camera, di chiuso qualsiasi?

Per indicare qual cosa forte e dura sia l'amore (forte come la morte l'amore, dura come l'inferno la gelosia) si dice che neanche acque copiose valgono a spegnerlo, nè fiumi a inondarlo (VIII, 7). È certo uno dei più bei luoghi della Cantica. Ma qui le *acque copiose* del testo sono sparite; di che seguono due incongruenze: il verbo pl. (*non possono spegnere*) non ha soggetto; manca il parallelismo con 'fiumi': *aquae multae non potuerunt extinguere charitatem, neque flumina obruent illam* (Vulgata). Insomma, è un versetto rovinato nel senso e nella grammatica. [1]

---

[1] Il soggetto della seconda proposizione (fiumi) non può valere pel verbo d'innanzi, non solo per ragion di sintassi, ma anche perchè il contesto richiede manifestamente un sinonimo di 'fiumi'. Nè poi il nominativo si può sottintendere, come avviene le tante volte. L'ellissi del soggetto, così in ebraico come in altre lingue, è soltanto compatibile allorchè il verbo è da prendere in senso impersonale, cioè quando facilmente vi possiamo associare l'idea generica di uomo. Un esempio di soggetto sottinteso (di regola col verbo in plurale) ce l'offre lo stesso versetto nella

Come si vede, si tratta di parole e di frasi intiere, senza le quali si mutila il pensiero ovvero si rompe il nesso delle idee. E se le prove addotte non bastassero, ecco un altro esempio che prendiamo a caso e che ci par molto calzante. Il terzo capitolo comincia così:

1. *Sul mio letto, tra la notte, ho cercato quello che ama l'anima mia; l'ho cercato e non l'ho trovato.*

2. *Orsù mi leverò e girerò per la città, per le vie e per le piazze: cercherò colui che ama l'anima mia.*

Non occorre commento per capire la bellezza e lo svolgimento logico del concetto. Ora s'immagini che manchi la finale del primo versetto: *l'ho cercato e non l'ho trovato;* non crolla tutto il senso? cioè non viene a spezzarsi ogni legame tra l'uno e l'altro versetto? Ma anche qui la metrica era in conflitto con la logica e il buon senso (giacchè non si tratta di variante dei LXX); e il lettore già sa da che parte in simili casi il critico risolve la questione.

Pure abbiamo trovato un mutamento che non pare imputabile alla metrica, giacchè la divisione materiale delle parole e delle sillabe resta la stessa (ma che sappiamo noi poi dei segreti tutti della metrica?). Se altrove le varianti, pur essendo capricciose, potevano sostenersi sopra qualche amminnicolo, per quanto fragile, qui invano si cerca un appiglio purchessia. Vogliamo alludere alla scena del secondo capitolo, ove

---

fine: בוז יבוזו לו 'lo sprezzerebbero', cioè la gente, tutti gli uomini. E neanche il soggetto può mancare in יתן (nel secondo emistichio) a causa di ביתו 'sua casa'. Qui il pronome possessivo (suffisso) deve riferirsi a un che di espresso, di determinato, cioè *uomo*, come ha il testo: *se uom desse tutta la ricchezza della sua casa.* Sono cose ovvie, appartenenti a quella *natural grammatica del giudizio* di cui parla un nostro scrittore; anche l'orecchio, purchè non stemprato dalle nuove fisime metriche, s'accorge di certe stonature. Tutto il v. 7 del cap. VIII, com'è stato ricostruito, è un non senso: anche באהבה 'per l'amore' (se alcuno desse tutta la ricchezza della sua casa per l'amore), che è circostanza necessaria, senza la quale non s'intende il versetto, è stato tolto, cioè sacrificato all'idolo vano della metrica.

s' ode da lontano la voce del pastore, che viene a trovare la sua amica. Traduciamo:

' Voce del mio amico: ecco, egli viene; saltellante su per i monti, balzante su per i colli: somiglia il mio amico a capriolo o a cerbiatto; [1] eccolo, sta dietro la nostra parete; spia dalle finestre, fa capolino dai cancelli. Parla l'amicò mio e mi dice: sorgi, amica mia, mia bella e vientene ' (vv. 8-10).

Or bene, chi spia, chi fa capolino non è più il pastore, ma la sua amica, la quale in tal modo, da franca bensì nell'esprimere i propri sentimenti, ma pur contegnosa e pudicamente riservata — abbiamo già visto che essa si rifiuta dall' aprire all' amico — qui si sarebbe cambiata in una volgare fanciulla civettuola. Ecco il senso della nuova ricostruzione: ' Voce del mio amico: ecco, egli viene; saltellante su per i monti, balzante su per i colli. Eccolo, sta dietro la nostra parete. Spio dalle finestre; fo capolino dai cancelli. Sorgi, amica mïa, mia bella, e vientene '.

Qui è più che un attentato contro un testo chiaro, semplice, naturale se altro mai; qui si fa scempio degl' innati sentimenti umani, della bellezza poetica, del buon senso. E con ciò chiudiamo le presenti note, aggiungendo alcune altre poche considerazioni d' indole generale.

E la cosa che anzi tutto vorremmo che si riconoscesse dalle nostre parole, si è una portata maggiore che non sia la troppo breve e limitata cerchia in cui si è aggirato il nostro studio. Lo ripetiamo: noi qui e altrove abbiamo trattato di principii, di alcuni generali indirizzi dell' odierna critica biblica. Ma certa gente par che non voglia vedere o non sappia elevarsi alla larga concezione con cui altri mira le cose. Non ti dice che hai torto e non specifica niente — oh! su questo punto si è troppo guardinghi —, ma neanche approva in modo esplicito o rigetta la tua maniera di vedere; guarda le cose così dall' alto in basso che esse diventano piccole piccole, onde il giudizio non può non essere sommario, generico, spesso am-

[1] La similitudine del capriolo, così pittoresca e naturale, parlandosi d'un pastore, è stata tolta dal nuovo testo; come è stato omesso il principio del v. 10: *parla il mio amico e mi dice.*

biguo, più sovente inesatto. Così, per es., un periodico italiano (*Rivista delle riviste*) circa il nostro lavoro *Il Vecchio Testamento e la critica odierna* sentenzia semplicemente che in esso si contengono 'giuste osservazioni;' ma dello spirito che l'informa dalla prima all'ultima parola, di teoria, di tendenza non si dice verbo. Il critico francese (*Revue Critique*, del 30 marzo 1903, p. 257) è anche più misurato, per non dir più miope: secondo lui io tratto di *points particuliers;* il che vuol dire che ha franteso tutto.[1]

Certo nel mio *Nuovo saggio di critica biblica* (Libreria Editrice Fiorentina, 1903) io discuto in sostanza del passo di Isaia LXIII, 9; ma quello è il fatto particolare, l'esempio; il fatto generale, il vero, l'importante è quest'altro, che cioè adesso nella furia del mutare il testo della Bibbia non si bada neanche se si storpia la lingua e la grammatica: e il passo d'Isaia, secondo è stato ricostruito, è una solenne violazione della sintassi ebraica.[2]

Allorchè c'ingegnammo (vedi *Il Vecchio Testamento e la critica odierna*, p. 67-92) di dimostrare come la metrica — metrica in senso stretto, non già ritmo più o meno libero — sia aliena dallo spirito della poesia ebraica, non ci limitammo a semplici

---

[1] A scanso d'equivoci e per amor del vero dobbiamo dire che, dopo, nella stessa *Revue Cr.* (4 maggio 1903) un critico più illuminato e meno pusillanime — per noi certi giudizi strozzati, più che da corta veduta, provengono da manco di coraggio —, diciamo M. Vernes, ha portato sul nostro lavoro ben altra opinione; di che ora sinceramente lo ringraziamo.

[2] Per comodo del lettore riportiamo il passo nella nuova redazione: בכל־צרתם לא צר ומלאך פניו הושיעם 'in ogni loro angustia non messo e angelo; la sua faccia li salvò'. Noi abbiamo dimostrato che siffatta struttura non è conforme agli usi costanti della lingua. E nella stessa sgrammaticatura è inciampato il Budde con quella sua ricostruzione 'eccellente', com'egli la chiama, del passo già ricordato dell'elegia in morte di Saul: 'non unto con olio; dal sangue [unto]'. Discuter tanto di metrica, cioè di leggi musicali, ritmiche, e poi non accorgersi di certe stonature — giacchè è anche affar d'orecchio — che avverte chiunque sia un tal poco abituato al libero ritmo pur della prosa ebraica!

osservazioni intorno a singoli fatti; ma il nostro discorso si aggirò dapprima sull'essenza della poesia biblica, dalle cui proprietà concludemmo come essa, non *per accidens*, ma di sua natura, non possa essere astretta alle pastoie della metrica, per la precipua ragione che concetto e forma, nella poesia del Vecchio Testamento, sono indissolubilmente, necessariamente connessi, e per dovere in conseguenza l'andatura del versetto e della strofe — se tant' è che nel nostro caso si possa parlare di strofe — accompagnarsi con la snellezza e la gravità del pensiero. In altri termini, metrica (e preghiamo il lettore di non frantenderci sul preciso significato di questa parola) e parallelismo, ove sta l'essenza della poesia biblica, sono due cose inconciliabili.

Messo ciò in sodo, venivo, per così dire, all'atto pratico, recando un esempio, e questo prendendo da uno che in fatto di metrica biblica va per la maggiore, a fine di far toccare con mano le funeste conseguenze cui si va incontro, allorchè altri con la sola guida della metrica s'ardisce di sconvolgere il testo. Ora tutto quel mio ragionamento è giusto? La critica seria deve guardar la cosa da siffatto punto di vista, a voler che non si porti giudizio monco e superficiale.

La *Revue Biblique* (1 gennaio 1904, p. 154) ci accusa di antipatia verso gli studi della metrica, ma al solito senza minimamente toccare nè delle nostre ragioni, a dir così, apodittiche, nè delle osservazioni particolari concernenti la lingua e il senso, relativamente ai tentativi di ricostruzione metrica che lo Schlögl ed altri hanno fatto. Non è questione di sentimento e d'antipatia, ma di convinzioni profonde da parte nostra. Non abbiamo profferito parole irose, sprezzanti, nè lanciato frizzi poco rispettosi; noi abbiamo seriamente, sottilmente ragionato, poniamo anche con un po' di vivacità; il chiamare ciò semplice antipatia vuol dire non far distinzione tra i forti convincimenti e gl'inconsci moti d'animo.

Ma taluno, in quel ragionare tanto quanto astratto che abbiamo fatto sull'indole della poesia biblica, e dal quale traemmo la prova dell'irriducibilità di essa a rigore di vera

e propria metrica, può vedere un preconcetto che ci abbagli anzichè un sano giudizio intorno alla vera natura della cosa. La metafisica non si può imporre a nessuno e però terremo per noi siffatto argomento; agli altri addurremo prove più positive.

La prima concerne il fatto puro e semplice: la poesia biblica, rettamente considerata nella sua reale e presente struttura, non porge veruno indizio di metrica, nel senso stretto della parola; tanto vero che per arrivare a qualche cosa che somigli, non dico metrica rigorosa, nel comune significato del termine, ma un' ombra di metrica, si deve ad ogni passo buttare all' aria il testo.

La seconda ragione è questa, che con tanti studi non si è giunti finora a intendersi su questo negozio della metrica; ma ogni critico si foggia una metrica a modo suo. Al qual proposito ci piace rilevare il seguente fatto d'abbastanza fresca data. Il Condamin, nel numero già citato della *Revue Biblique*, ricostruisce per strofe i due primi capitoli d' Isaia.[1] A un certo punto il prelodato critico si maraviglia che il Ley, il quale ha fatto la medesima ricostruzione, abbia diviso il primo capitolo di esso profeta in 24 strofe, cioè in un modo diverso dal suo. Oh! santa semplicità! Perchè maravigliarsi? Miracolo invece sarebbe che due, in modo indipendente, riuscissero al medesimo resultato. E forse che negli altri casi i metrologi della Bibbia s'accordano? Non è naturale, non è necessario che senza principii noti e certi ognuno debba camminare per una via propria e quindi arrivare a mèta diversa ovvero opposta, e che l' incontrarsi al medesimo punto sia da ascrivere a mero caso? E devo dire francamente la mia opinione? Anch' io mi maraviglio perchè mai il C. abbia spartito il primo capitolo a quel modo. Egli si è regolato secondo lo svolgimento delle idee, a ciascuna strofa premettendo il sunto del senso in essa contenuto. Ma allora perchè il v. 14

[1] Sia detto a lode del C., come egli si contenti di far ciò nella traduzione francese, senza manomettere, salvo poche e leggere mutazioni, il testo. In ciò noi non vediamo gran danno, tranne, forse, il perditempo di chi vi si affatica intorno; ma ognuno è padrone dei propri ozi.

è diviso dal 15 ? Non sono logicamente, anzi anche grammaticalmente, connessi? Eccone la traduzione letterale : (14) ' le vostre calende e le vostre feste sdegna l'anima mia ; mi son di peso ; sono stanco di tollerarle. (15) E quando stendete le palme delle vostre mani, io nasconderò i miei occhi da voi ; anche quando moltiplicherete le orazioni, io non ascolterò : le vostre mani son piene di sangue '. A questo modo a me basta l'animo di ridurre a strofe qualunque discorso in prosa. Allora direi : di qui a qui si contiene questo concetto (1ª strofe); di qua là quest' altro (2ª strofe). Ogni ragionamento non è una sequela di pensieri logicamente uniti insieme, in tutto come il I cap. d' Isaia, e però divisibile nelle sue varie parti?

Ma l'argomento più forte per noi è questo : con la metrica, novantanove su cento, si strazia il testo nel modo più compassionevole. Da ciò io concludo che, se anche per un caso davvero miracoloso la metrica prima c' era, ma poi sia andata in isfacelo, è al tutto inutile affannarsi a rintracciarla in mezzo a quelle rovine, visto e considerato che la fatica è così mal ricompensata. Sarebbe un fatto unico e portentoso, come qualmente dal disordine sia nata armonia e bellezza.

Ma si obbietterà che il critico non deve preoccuparsi del bello e del brutto ; il suo intento è soltanto di reintegrare la vera lezione dei monumenti letterari. E questo è al certo savio pensamento. Ben venga dunque la metrica, se con tal guida si riesca ad emendare guasti d' ogni sorta sofferti dal Vecchio Testamento in ciò che è forma poetica. Ma ad un patto, che cioè prima si stabilisca la metrica sopra le parti sane, affinchè poi sul loro esempio si possano curare le corrotte. Ora quali sono i componimenti restati illesi da corruttela, i quali possano servire di guida per raddrizzare la metrica zoppicante di questo o quel verso ? Ma no ; tutto è stato coinvolto nella comune rovina. La metrica così è foggiata necessariamente a priori, e su quel modello imaginario si storce il testo della Bibbia, quasi nessun versetto eccettuato. E forse il lettore, dopo quello che abbiamo esaminato, ha bisogno d' altre prove ?

Ma ancora altri per avventura incalzerà che dei gusti letterari non si disputa, e che ciò che noi condanniamo come deforme, ad un altro riesce bello e regolare. E anche questo

è vero; ma gli è appunto perciò che noi ci siamo studiati dimostrare la differenza della Cantica vecchia e della nuova, affinchè il lettore sappia scegliere tra la poesia passata per la morta gora della critica e la poesia sgorgata dalla pura fonte d'un animo sincero e passionato, non importa se a zampilli irregolari, a rivoli capricciosi, purchè d'acqua viva e fresca. Poichè, in fin dei conti, le cose belle non sono state fatte unicamente perchè il critico si diverta a notomizzarle e cincischiarle a sua posta. V'ha della gente nel mondo che ha orrendamente in uggia le discussioni accademiche, ma che pure e sente bisogno di ricrearsi lo spirito nelle regioni dell'arte e con felice intuito ne coglie le recondite bellezze: a questo immenso pubblico rivolgiamo le nostre povere parole; e se il critico accigliato e scandolezzato da siffatte bestemmie ride o sogghigna, noi non ce ne commoviamo punto, anzi nel foro della nostra coscienza troviamo di che consolarci per quel che perdiamo agli occhi dei dotti: il regno dei cieli è dei pusilli.

***

Ma il già discorso è forse anche troppo vago; noi vogliamo esser più chiari e positivi. E alla *Revue Biblique* facciamo una semplice domanda: a qual sistema, tra le varie specie metriche, appartengono il primo e il secondo salmo. Egli è certo che i salmi non possono avere la stessa metrica; tra l'intonazione del primo (*beato l'uomo che non camminò nel consiglio degli empi, e non ristè nella via dei peccatori, e non s'assise nel seggio degli schernitori*) e quella del secondo (*perchè tumultuano le genti; e i popoli meditano cose vane?*) non è possibile verun paragone. Questi due salmi fanno parte a sè, ovvero seguono il modello di altri? E quali sono questi altri salmi? È egli possibile che ogni salmo abbia un metro suo proprio? Come posso aggiungere o levare una sillaba, una parola, una frase (giacchè spesso si tratta di frasi e di periodi intieri), se non so con precisione e certezza che quel tale componimento è foggiato secondo questo o quel tipo noto a priori? Se ancora non si è giunti a siffatta notizia precisa e sicura della metrica biblica; se essa non possiede il rigore e la stabilità che ha quella classica o l'araba e la siriaca o qualsiasi

altra, allora io dico che il malmenare la lezione vulgata al modo che si fa, unicamente appoggiandosi sulla metrica, è insipienza, è fantasticheria, è delitto di leso testo. [1]

***

Un altro addebito che ci vien fatto — e non solo dalla *Revue Biblique* — si è la poca stima che abbiamo dimostrata verso le traduzioni antiche. La *Revue Biblique* arriva fino ad affermare che noi contiamo *presque pour rien les versions anciennes et spécialement les LXX pour la correction du texte massorétique.* Ciò non è precisamente vero; qui il nostro pensiero è stato tradito: qual critico assennato potrebbe non tener conto di quel prezioso testimonio ch'è la traduzione greca e la latina e la siriaca? Il vero è questo, che noi non abbiamo quella cieca e servile venerazione che ora si affetta verso i LXX e le altre versioni antiche. In un luogo (*Nuovo Saggio*, p. 27) abbiamo esplicitamente asserito che senza il testo masoretico non è possibile nessuna seria critica biblica; il che vuol dire che per noi il punto di partenza deve essere il presente testo ebraico; le versioni sono ajuti utilissimi, necessari, non guida principale. E abbiamo anche detto e ripetiamo che i LXX ci ajutano più per la storia e l'esegesi che non per la ricostruzione del testo.

Nel nostro caso la questione, di capitale importanza per gli studi biblici, va posta così: può una traduzione tener luogo d'un vero e proprio testo originale? La lezione dei LXX può vantare diritti di preminenza? Noi neghiamo risolutamente le due cose; ma non vorremmo essere frantesi: è tanto facile in certi casi vedersi cambiate le carte in mano — abbiamo osservato come la *Revue Biblique* ci fa dire cose non del tutto esatte; soprattutto quel 'spécialement les LXX' del passo

---

[1] Alla *Revue Biblique* ci piace fare quest'altra avvertenza, che cioè di certa ricostruzione metrica di alcuni salmi detti messianici pubblicati da essa nel 1° aprile 1903, noi toccammo nel nostro *Nuovo saggio di critica biblica.* In quelle nostre osservazioni la *Revue* troverà che l'antipatia che ci rimprovera non è ispirata solamente da malo istinto o da leggerezza d'animo.

citato è contrario al nostro pensiero. Noi dunque diciamo che una traduzione può, sì, fornirci talvolta con certezza una varia lezione; ma spesso, se non nel più dei casi, o non ci ajuta affatto ovvero può condurci sulla falsa strada. Una versione offre sempre questi due inconvenienti, massime quando si tratti d'idee religiose: tal fiata si muta intenzionalmente il significato delle parole, per ragioni esegetiche; tal'altra se ne frantende il senso. Spieghiamoci con qualche esempio. I LXX hanno tradotto con κόσμος il צבא 'esercito' del principio del II capitolo del Genesi e mutato il *settimo* in *sesto* nel medesimo capitolo (si riposò nel settimo giorno): cf. Es. XXIV, 10, 'e videro l'Iddio d'Israele', ove il greco ha: 'e videro il luogo ove stava l'Iddio d'Israele'. Come si regolerà in simili casi che sono innumerevoli, il critico? Non è egli chiaro che i detti luoghi porgono più che legittimo motivo a pensare che i LXX abbiano fatto più da teologi che da fedeli traduttori? Nessuno s'ardirà mutare, crediamo noi, צבא in צבי a causa di κόσμος. È manifesto che si è voluto evitare una espressione che si poteva prestare a interpretazione contraria al sentimento del traduttore, esercito del cielo potendo risvegliare qualche idea che sa d'idolatria. Più evidente è ancora la ragione per cui il *settimo* si è mutato in *sesto*. Si ebbe scrupolo di far terminare il lavoro nel giorno consacrato all'assoluto riposo, potendosi pensare che una qualche parte, anco minima, di esso giorno fosse stata impiegata al lavoro; dunque per i LXX Dio si riposò alla fine del sesto giorno, senza intaccare il settimo. In realtà l'ultimo istante del sesto giorno e il primo istante del settimo formano un punto indifferente, e però le due espressioni dicono in sostanza la medesima cosa e quindi sono ugualmente giuste.[1] Quanto al luogo citato dell'Esodo non occorre osservare che il mutamento è stato cagionato dall'intento di togliere il troppo crudo antropomorfismo.

Nè meno frequenti sono i luoghi non rettamente intesi; spesso è anche sbagliata la lettura. Queste cose sono così note

[1] Se si pensi che la parola che abbiamo tradotto 'riposarsi' ale propriamente 'cessare' (quindi: *cessò da ogni sua opera*), si vede meglio come l'espressione poteva prestarsi all'equivoco.

e comunemente ammesse che non occorre insisterci più oltre. Si sa — ne parlammo nel *Vecchio Testamento e la critica odierna* a pag. 100 — che il Jahn, fondandosi su un errore di traduzione dei LXX, ricostruì inesattamente un passo d'Ester, nella parte che ci è pervenuta soltanto in greco. Il critico dunque deve andare coi piè di piombo a ristabilire la lezione originaria attraverso la traduzione greca.

E venendo all'altra questione, perchè mai la lezione dei LXX avrebbe maggior dignità di quella masoretica? forse perchè è di data antica? Primieramente siffatta antichità non è così remota; ma poi chi ci proverà che il testo masoretico è più recente di quello dei LXX? Dunque il vero testo, l'autentico, il liturgico, l'ebbero soltanto i LXX, e, sperso quello, se ne raffazzonò dipoi un altro alla meglio, mutilo, errato, disordinato? Dove si fonda siffatta critica, leggera e capricciosa a un tempo?

Ma ecco la prova trionfale della prelodata Rivista contro la nostra soverchia stima verso il testo masoretico: *cette estime est basée sur la fausse supposition que le texte hébreu fut gardé avec le même soin jaloux dans les temps antiques qu'après l'époque de la Massore.* Queste parole implicano naturalmente quest'altro concetto, che cioè la versione alessandrina non solo rappresenti il testo genuino e ne renda fedelmente lo spirito, ma si sia anche conservata incolume fino a noi, laddove l'altra lezione è stata in mille modi alterata. Come mai non avvedersi, posti certi principii, delle inevitabili conseguenze? Chi sanamente pensa, è forza confessi che tanto di qua quanto di là le sorti devono essere state pressochè uguali: guasti, aggiunte, omissioni, con tutte quelle altre vicende che sogliono accompagnare la tradizione dei monumenti letterari. Perchè s'attribuirebbe una condizione privilegiata alla versione alessandrina? Donde proverrebbero le infinite e sostanziali varianti che quella ci presenta, se non da quel manco di scrupolosa cura, la quale così alla leggera si nega al testo ebraico? Adesso è di moda l'esaltare i LXX a detrimento dell'altro testo; ma ciò non può condurre che all'anarchia della critica. Se nessuna seria ragione ci costringe di concedere ai LXX una precedenza di tempo o una superiorità di merito intrinseco; se è cosa al tutto arbitraria l'ipotesi d'una più fedele tra-

smissione, lungo i secoli, di essa traduzione, la preferenza spetta al testo masoretico, per la semplice ragione che la lezione conservata nella lingua originale è da presumere che abbia mantenuto più integro il pensiero dello scrittore che non una traduzione, anche la più fedele e perfetta. E un altro caso va considerato, il quale potrà essere invocato contro ciò che andiamo dicendo, il caso cioè che nella traduzione — noi qui parliamo in genere — qualche circostanza di fatto, un particolare storico, un' associazione d'idee, presentino maggiore verosimiglianza o convenienza logica. Noi non vogliamo dire che un siffatto criterio, cioè un carattere di maggiore credibilità quanto a cose e a idee, sia da tenersi in non cale, ma può anche darsi che si tratti di correzione posteriore: e ognuno converrà che i sostanziali mutamenti, più che in altra guisa, è facile avvengano nelle versioni. E ciò propriamente intendevamo, quando dicemmo addietro che le traduzioni, più che per il testo, giovano per la storia e l' esegesi.

Noi in queste considerazioni generali, sì intorno alla metrica e sì per quel che concerne la natura e il valore delle versioni, ci siamo sforzati d' essere chiari e di spiegar pieno il nostro pensiero: possiamo sperare, se non convincere la gente, questo almeno, che altri non ci frantenda e che in luogo della solita critica sommaria e imperiosa ci confuti con buoni argomenti, alle nostre ragioni opponendo altre ragioni?

Ed ecco come vorremmo che il dibattito in contradittorio fosse a un di presso avviato, affinchè non uscisse da quei giusti termini entro cui abbiamo cercato di raccogliere le nostre idee, che cioè non è vero che l' essenza della poesia biblica, l' impronta sua specialissima, forse unica tra tutte le specie di poesia conosciute, consista nel parallelismo; che questo in nulla impedisce una rigorosa misura nel versetto mediante un numero preciso di sillabe o piedi; che quelli che hanno trattato di metrica, sì in teoria e sì in pratica, mostrano un perfetto accordo d' idee; che ove passa la metrica, ivi appare d' incanto ordine, chiarezza, eleganza; che è falso che la metrica s' ottiene soltanto mediante lo strazio del testo; in tali e tali salmi per es. (nel primo a mo' di dire) la metrica è tanto evidente e precisa, quanto illeso resta il testo.

E quanto ai LXX, quelli costituire il vero testo, perchè dopo

fatta la famosa traduzione, la Bibbia si lesse soltanto in greco da per tutto, di modo che il testo ebraico fu pressochè dimenticato e però soggetto a tutte le ingiurie del tempo, all'opposto della lezione greca conservata fresca e intatta; da una traduzione potersi benissimo ricavare il testo primitivo nè più nè meno che da un codice scritto nella lingua originale; le discrepanze che si appalesano tra i vari manoscritti del greco essere un nulla appetto alle varie lezioni del testo masoretico. Ecco il sunto della discussione, alta e serena, che noi invochiamo e ansiosamente aspettiamo.

F. Scerbo.

IL "NĀSIKETOPĀKHYĀNAM"

SECONDO I MSS: "1253" e "916 c" dell' "INDIA OFFICE"

preceduto da una notizia sulle « Visioni indiane ».

(*Continuazione*)

ADHYĀYA XIII.

L' enumerazione delle buone opere.

Nāsiketu disse: Parlerò ora del burro, del latte, dei dolci, del miele e dell'acqua zuccherata, (che spettano) ai virtuosi; sentite ottimi brahmaṇi.

Là (in quell' Eliso si trovano) mucchi di pietanze e cataste di cibi d'ogni maniera, come pure superbe vesti di seta, ornamenti e gioielli. (Vi sono) anche donzelle bellissime che si divertono a sonare il liuto, adorne di orecchini e braccialetti d'oro e di collane di perle.

nāsiketur uvāca

dharmiṣṭhānām pravakṣyāmi çrūyatāṃ dvijasattamā |
ghṛtakṣīrāṇi miṣṭānnaṃ kṣaudrakhaṇḍodakāni ca || 1

pakvānnarāçayas tatra yatheṣṭāç cā 'nnarāçayaḥ |
kauçeyaṃ tu varaṃ vastraṃ bhūṣaṇābharaṇāni ca || 2

vīṇāvādyavinodāç ca mahiṣyaç cā 'tisundaryaḥ |
hemakuṇḍalakeyūramuktāhāravirājitāḥ || 3

In virtù del loro merito religioso godono quivi (gli eletti) svariati cibi, divertendosi colle schiere delle Apsaras.[1] In compagnia degli dei, scherzando colle procaci ninfe celesti e frequentando fontane, pozzi, laghetti e giardini, si prendono diletto nella selva divina, serviti da una schiera di donne celesti.[2]

Chi dona terra, vacche, oro, vesti, vive a lungo felice nel cielo per grazia di Yama; specialmente a vantaggio proprio devesi quindi accumulare il merito religioso.

Il culto dei maestri, dei brāhmaṇi, degli dei, si afferma convenire ai padri di famiglia; se poi essi vedono un ospite appressarsi alla loro casa, devono anzitutto offrirgli da sedere (dicendogli), secondo l'uso, parole cortesi, poi dargli da mangiare quello che hanno, frutta o ravanelli. Chi onora l'ospite, onora i Mani e gli dei, e Citragupta disse che grande merito

tatra dharmaprabhāvena krīḍanto 'psarasāṃ gaṇaiḥ |
tasmin sthāne ca bhuñjanti hy annāni vividhāni ca || 4

krīḍamānāḥ surastrībhiḥ kāmātmabhiḥ [I] sadevatāḥ |
vāpīkūpataḍāgānām ārāmāṇāṃ ca sevakāḥ [II] || 5

surasvavanyām modante divyastrīgaṇasevitāḥ |
bhūmipradātā godātā svarṇado vastradas tathā || 6

dharmarājaprasādena sa ciraṃ ramate divi |
tasmād ātmahitāyā 'dau kartavyo dharmasaṃcayaḥ || 7

gurudevadvijātīnām pūjanaṃ gṛhiṇām matam |
āgataṃ tu yadā dṛṣṭvā gṛhasthair atithiṃ gṛham || 8

āsanam madhuraṃ vākyam pūrvaṃ deyaṃ yathāvidhi |
bho[ja]yitvā yathāçakti kandamūlaphalair api || 9

atithiḥ pūjito yena pūjitā pitṛdevatā |
bhuñjanti vividhā yatra bhakṣyair bhojyair nijecchayā || 10

[1] Cfr. Var. Pur., CCV 22.
[2] Cfr. Var. Pur., CCVI 22.

religioso raccoglie colui, presso del quale molti si saziano di cibi solidi o liquidi a loro piacimento.

Chi accosta la moglie nel tempo prescritto, intento al bene di tutte le creature, chi, pietoso e continente per costume, mai vien meno alla giustizia, se ne va al cielo di Brahmā[1] sino alla fine del mondo.

Ma il guerriero che armato d'arco e di spada, pronto all'azione, esercita la difesa delle genti e tiene la verità in onore, il vaiçya che sempre sottomesso, veridico, oltremodo pietoso, attende al commercio e all'agricoltura venerando gli

asya dharmasya mahātmyaṃ citragupto 'vadat phalam |
ṛtukālābhigāmī ca sarvabhūtahite rataḥ || 11

dayāsaṃyamaçīlaç ca nityaṃ dharmaparāyaṇaḥ |
brahmaṇas tu divaṃ *yāti* yāvad ābhūmisamplavam || 12

kṣatriyas tu dhanurdhārī çastrapāṇiḥ kriyāparaḥ |
satyaçīlarataḥ samyak prajānām pālane rataḥ || 13

vaiçyaḥ sadā vinītātmā III) devabrāhmaṇapūjakaḥ |
satyātmā ca dayāçūro vāṇijyakṛṣisevakaḥ IV) || 14

. . . . [2]

---

[1] Secondo le dottrine cosmogoniche dei *purāṇam* i cieli sono sette, disposti in quest'ordine: 1 Prājāpatya- o Pitṛ-loka, 2 Indraloka o Svarga, 3 Diva- o Marul-loka (cielo), 4 Gandharva-o Mahar-loka (sfera degli spiriti beati), 5 Janaloka (sfera dei santi), 6 Tapoloka (sfera dei sette ṛṣi), 7 Brahma- o Satya-loka (sfera della suprema sapienza e beatitudine). — Cfr. Wilson, Viṣṇu-Pur. p. 47 sg., dove peraltro compare un ottavo cielo, quello di Viṣṇu (*viṣṇoḥ paramam padam*), aggiunta settaria del compilatore viṣṇuita.

[2] Ometto lo çl. 15, che rompe il filo della narrazione e appare interpolato, non solo perchè manca in B, ma anche perchè scompiglia, col suo verbo finito, la sintassi di questo periodo. Infatti, espunto che sia, i soggetti *kṣatriyas* e *vaiçyas* trovano regolarmente in *dṛṣṭā* (16 *b*) il loro predicato, mentre, se si conserva, rimangono sospesi e il periodo non è compiuto.

dei e i brāhmaṇi, furono da me veduti andare al cielo d'Indra in una carrozza divina.

Quelli che sempre onorano Çiva colle loro opere virtuose e sacrificano nel pingue fuoco con grande divozione, costoro non veggono i tormenti nè l'orrenda strada di Yama.

I brāhmaṇi che si assoggettano ai cinque fuochi, scevri d'ira e di cupidigia, e, intenti ognora alla virtù, dividono sempre (con altri) il (loro) cibo, godono nella città degli dei (Amarāvatī) finchè ci saranno la luna e le stelle. Chi poi regala divotamente una casa a un brāhmaṇo padre di famiglia, va in un luogo eccelso dove sorgono case d'oro.

Là soggiornando per la durata di un *kalpa*, [1] costoro godono cibi in abbondanza.

Chi, pure avendo un boccone soltanto, ne toglie sempre un boccone per darlo all'affamato, e, pieno di costante compassione per (ogni) creatura, protegge chi cerca difesa, costui si diletta colle schiere delle Apsaras in un ameno luogo del cielo così come scherza colle semidee chi dona gemme e coralli.

divyaṃ vimānam ārūḍhā dṛṣṭā devapuraṃ gatāḥ |
ātmadharmena ye nityam arcayanti maheçvaram || 16

juhvate ca [mah]ābhaktyā [V)] samṛddhe ca hutāçane |
na te duḥkhāni paçyanti yamamārgaṃ ca dāruṇam || 17

pañcāgnisevino viprāḥ krodhalobhavivarjitāḥ |
sadācāraratā nityaṃ sadāvabhinnabhojanāḥ || 18

modante [te] surapure yāvad ācandratārakāḥ |
gṛhaṃ dadāti [VI)] yo bhaktyā viprāya gṛhamedhine || 19

sa yāti paramaṃ sthānaṃ yatra hemamayā gṛhāḥ |
bahuço [VII)] bhuñjate bhogāns tatra te kalpavāsinaḥ || 20

grāsād api ca yo grāsaṃ dadāti kṣudhite sadā |
sadā bhūtadayāyuktaḥ çaraṇāgatapālakaḥ || 21

svarge manorame sthāne krīḍaty apsarasāṃ gaṇaiḥ |
maṇipravāladātāraḥ krīḍante devayoniṣu [VIII)] || 22

---

[1] V. GSAI, vol. XV, p. 66 risp. [40], n. 3.

Il donatore di un gran campo pieno di frumento e di riso va a un luogo eccelso nelle carrozze che portano al cielo e chi dà un paio di scarpe, un ombrello, acqua fresca e cibi, salito sopra un cavallo, se ne va alla città di Amarāvatī.

I donatori di un cammello, di un elefante, di un cavallo, sono condotti in un luogo eccelso da *gandharva* cui seguono (schiere di) *gaṇa*, e quei magnanimi, potentissimi, che morirono nel santo lavacro (per nome) Dhārā, attraversando il disco del sole, vanno a una regione eccelsa.

Chi, secondo la regola prescritta dai codici, ha maritato una fanciulla a un uomo nobile, dotandola altresì con oro ed argento, (è lo stesso che abbia) dato tutto il mondo, (anzi) il trimundio con tutte le cose mobili ed immobili: costui starà per un *kalpa* nel mondo celeste, non c' è dubbio.

Ma quegli i cui giorni vengono e vanno privi di virtù, costui è come il soffietto (in mano) del fabbro, che, pur respirando, non vive.

yo dadāti mahākṣetraṃ dhānyaçāliprapūritam |
sa yāti paramaṃ sthānaṃ vimānaiḥ svargagāmibhiḥ [IX] || 23

upānahau tathā chattraṃ çītatoyaṃ ca bhojanam |
açvārudhaḥ sa [ca] yāti nagarīm amarāvatīm || 24

uṣṭrasya ca dātāro [ye] yo hastituragapradaḥ |
nīyante paramasthāne gandharvair gaṇais tatparaiḥ || 25

ye mṛtāç ca [X] mahātmāno dhārātīrthe mahaujasaḥ |
te yānti bhittvā sūryasya maṇḍalam paramam padam | 26

kanyādānaṃ kṛtaṃ yena raupyakāñcanasaṃyutam |
çāstroktena vidhānena kulīnāya varāya ca || 27

tena dattaṃ jagat sarvaṃ trailokyaṃ sacarācaram |
sa vaseta svargaloke kalpam ekaṃ na saṃçayaḥ [XI] || 28

yasya dharmavihīnāni dināny āyānti yānti ca |
sa lohakārabhastre 'va çvasann api na jīvati [XII] || 29

NOTE CRITICHE

I) Em. del metatetico « kāmāṃtābhis » di *A*.

II) Em. del रोषका: di *A*, fondata sul « sevitāḥ » dello çl. 6 *b*. Diff. *B*.

III) Da *B*, p. 40, l. 4. *A*: praṇītātmā.

IV) Emendando l' erroneo « kṛsrise° » di *A*.

V) Em. del « hūyatecābhaktyā » di *A*. Diff. *B*.

VI) Em. del « hadāti » di *A*. Diff. *B*.

VII) Cong. *A* : वङ्कचैभु°. *B* non soccorre.

VIII) Da *B*, p. 41, l. 1, l'intero semicl. *A* corr.

IX) Da *B*, loc. cit., l'intero çl. *A* corr.

X) Em. dell' incompleto « yemṛtemahā° » di *A*. Diff. *B*.

XI) Da *B*, pag. 41, l. 5, l'intero semiçl. *A* corr.

XII) Con lievi emendazioni sulla scorta del Böhtl., Ind. Spr²., sentenza 5372.

ADHYĀYA XIV.

L' esame dei meriti religiosi.

Nāsiketu disse: Descriverò inoltre quanto vidi ed udii in un gran luogo giocondo, che è sotto la protezione del re della giustizia. Quivi sono alcuni messi che custodiscono le sedi dei virtuosi: i buoni sono condotti in Amarāvatī per la porta di levante.

nāsiketur uvāca

ataḥ param pravakṣyāmi yathādṛṣṭaṃ yathāçrutam |
ramaṇīyam mahat [1] sthānaṃ dharmabhūpālapālitam || 1

tatra dūtāḥ sthitāḥ kecid dharmasthānasya dhāriṇaḥ |
pūrvadvāreṇa nīyante puṇyātmano 'marāvatīm || 2

Chi largisce cibi nei mesi di Āçvina e di Kārtika, combustibile in Pauṣa e Māgha, acqua in Jyaiṣṭha ed Āṣāḍha, consegue il cielo.[1] Il dono d'acqua quando il sole brucia nell'Ariete e nel Cancro è equiparato all'oro.

Quelli che in primavera largiscono frutti, vanno là dove si trova il carro del sole; chi poi dispensa cibo quand'è carestia, chi largisce oro in tempo di abbondanza, chi dona fuoco sul Himālaya, fruisce in paradiso (celesti) vivande: questi tre se ne stanno in cielo finchè esisteranno il sole e la luna. Perciò con ogni premura si pratichi dai saggi la liberalità.

In carrozze tirate da cigni, da ardee, da variopinti pavoni, trascorrono i beati le regioni del cielo e di festose accoglienze li ricolmano avvenenti fanciulle, fulgide di gemme e di bellezza. Immacolate alcune come puro cristallo, altre del colore del minio, altre brune come nera nube, onorano e dilettano i virtuosi, esperte come sono nella danza e nel canto.

āçvine kārtike cā 'nnam indhanam pauṣamāghayoḥ |
jyaiṣṭhāṣāḍhe tu pānīyaṃ yo dadāti vased divi II) ‖ 3

meṣakarkaṭayor madhye yadā tapati bhāskaraḥ |
pānīyasya pradānaṃ tu suvarṇasadṛçaṃ smṛtam III) ‖ 4

vasante tu [ye] dātāraḥ phalānāṃ ca tathai'va hi |
te narās tatra gacchanti yatra sūryarathaḥ sthitaḥ IV) ‖ 5

durbhikṣe hy annadātāraḥ subhikṣe ca hiraṇyadaḥ |
svarge ca bhuñjate V) bhogān vahnidātā himālaye ‖ 6

trayas te svarge tiṣṭhanti yāvac candradivākarau |
tasmāt sarvaprayatnena deyaṃ dānaṃ vicakṣaṇaiḥ ‖ 7

. . . .

---

[1] *āçvina* e *kārtika* formano il *çarad* o autunno indiano, e vanno, l'uno dal 15 settembre al 15 ottobre, l'altro dal 15 ottobre al 15 novembre. La coppia di mesi *jyaiṣṭha* (15 maggio-15 giugno) e *āṣāḍha* (15 giugno–15 luglio) costituisce l'estate o *grīṣma*, ma *pauṣa* (15 decembre-15 gennaio) e *māgha* (15 gennaio–15 febbraio) appartengono, il primo all'inverno o *hemanta*, il secondo alla stagione umida o *çiçira*.

I donatori d'oro se ne vanno alla regione del sole, nell'Indraloka si fermano i donatori di vesti, e chi ha dato da mangiare, divien partecipe d'immortalità. Perciò da ognuno si facciano doni.

dattvā svarṇaṃ sūryalokam prayānti dattvā vāsaç ca |
[in]draloke çrayante [te] annaṃ dattvā hy amṛtatvam |
bhajante [ca] tasmāl lokaiḥ sarvair dānam pradīya[tām] || 17

NOTE CRITICHE

I) Da *B*, p. 41, l. 7. *A*: yathā°.
II) Da *B*, p. cit. l. 8, l'intero çl., emendando il pā° *b*: इभनंयोषमा° *A* corr.
III) Da *B*, p. cit. l. 9, l'intero semiçl. *A* corr.
IV) Em. del यचसूर्थेरस्थित: di *A*, fondata sul «yatrasūryopamarathaḥ» di *B*, p. cit. l. 9 sg., metricamente corrotto.
V) Da *B*, p. cit. l. 10. *A* corr.

ADHYĀYA XV.

La descrizione della fiumana Puṣpodakā.

Nāsiketu disse: Vidi la sede dei giusti, dove stanno i virtuosi e dove scorre la fiumana Puṣpodakā, dalle acque sacre, apportatrice di benessere. Quivi la sabbia è d'oro e vi sono

nāsiketur uvāca I)

dharmasthānam mayā dṛṣṭaṃ dharmātmā yatra tiṣṭhati |
nadī puṣpodakā nāma puṇyatoyā sukhāvahā || 1

conchiglie, loti, alberi divini e piante adorne di bellissimi fiori, dove si danno convegno i Siddha[1] e i Gandharva. L'acqua del fiume somiglia il latte e l'ambrosia e sulla riva di esso vidi fulgide perle.

In questo luogo giocondo si divertono i ricchi di virtù; si divertono in mezzo alla sabbia e scherzano nell'acqua. Lungo la sponda del fiume si stende un amenissimo giardino e spira un vento profumato che ristora i virtuosi. Dovunque è frequentata la grande riviera da giovani donne Siddhā e Gandharvī, da Apsaras e da Yakṣa di vario aspetto.

Sempre rallegrati dalle ninfe celesti, si aggirano per quel paradiso quanti furono ossequenti alle leggi, onorando gli dei e i maestri e appagando i desiderî di chi a loro ebbe ricorso, felici di rendere un servigio.

Sulla riva del fiume, nel palazzo del re della giustizia, famoso in tutti e tre i mondi, vidi molte specie di divertimenti:

suvarṇabālukās tatra çaṅkhapadmasuradrumāḥ |
supuṣpaçobhitā vṛkṣāḥ siddhagandharvasevitāḥ || 2

kṣīropamam [II] payas tatra vartate cā 'mṛtopamam |
tasyās tīre mayā dṛṣṭā maṇayo raçmibhiḥ çubhāḥ || 3

tasmin manorame sthāne krīḍante dharmaçālinaḥ |
krīḍante bālukāmadhye jale krīḍāṃ ca kurvante || 4

mahāsaukhyakaraṃ tatra [III] udyānaṃ saritas taṭe |
sugandho vāyur vahati sukhadaḥ puṇyakarmaṇām || 5

siddhagandharvakanyābhir apsarobhiḥ samantataḥ |
yakṣaiç ca vividhākāraiḥ sevitā sā mahānadī [IV] || 6

. . . .

trailokye cā 'tivikhyāte dharmarājasya veçmani |
dṛṣṭāç ca bahavas tatra vilāsās tatsarittaṭe || 13

---

[1] I celesti spiriti abitatori dell' Uttarakuru, di cui è parola nel libro VI, 7 del MBh. Pei Gandharva v. la n. 1 a pag. [101] del nostro lavoro, 82 del vol. XVI GSAI.

là non si soffre nè fame, nè sete, nè affanni, nè crucci, non c' è neanche un briciolo di dolore per quelle persone che hanno regolarmente adempiuto le pratiche religiose. Dicono tutti cose piacevoli, nulla di spiacevole avviene in nessun luogo a loro, che si sottoposero in terra a disagi, a penitenze, a tormenti del corpo. Non sono consumati dai dolori, non v' è per essi alcun pericolo, mentre i cattivi, giunti nell'altro mondo, sono continuamente tormentati.

I sempre dediti ai litigi vengono indubbiamente condotti all' inferno, ove i malvagi che angustiarono altrui son rimproverati da Yama con queste parole: « O stolti peccatori, perchè ad onta che aveste sortito natura umana, difficile a conseguire,[1] vi siete compiaciuti del peccato, guasta la mente dalla cupidigia, e per godere un momento avete ottenuto l' inferno

na kṣudhā na pipāsā ca na tapo nā 'pi vedanā |
duḥkhaleço 'tha nā 'sty atra manuṣāṇāṃ kriyāvatāṃ || 14

priyaṃ vadanti te sarve [V)] na teṣām apriyaṃ kvacit |
bhūmau yais tu kṛtam kaṣṭaṃ tapaç ca gātraçoṣaṇam || 15

na te duḥkhair vidahyante na bhayaṃ teṣu kutracit |
paralokagatāḥ pāpāḥ pīḍyante ca narāḥ sadā [VI)] || 16

nityaṃ kalahakartāro nīyante narakaṃ dhruvam |
paraduḥkhakṛto yamas [VII)] tatra nindati pāpinaḥ || 17

yama uvāca

re re muḍhā durācārā mānuṣyam prāpya durlabham |
kasmāt pāparatā yūyaṃ lobhopahatabuddhayaḥ || 18

[1] Il rinascere sotto forma d' uomo è considerato un privilegio, poichè questa forma di esistenza permette al buono di conseguire i mondi celesti e la stessa eterna liberazione.

sino alla fine del mondo? Il corpo non dura a lungo, a che prò dunque l'uomo commette il male? »[1]

. . . .[2]

kṣaṇam ekaṃ sukhārthāya kalpāntaṃ narakāya ca |
na ciraṃ tiṣṭhate kāyaḥ kim artham pāpam ācaret || 19

. . . .

NOTE CRITICHE

I) Espungo il primo çl. di questo capitolo:

> dṛṣṭaṃ ca narakaṃ ghoram adbhūtaṃ lomaharṣaṇam |
> pāpinaç ca mayā dṛṣṭā patitā narakāmbudhau ||

perchè fuor di luogo, sebbene concordi nella lez. col MS.: *B*, del pari interpolato:

> dṛṣṭaṃ tu narakaṃ ghoram mahāntaṃ romaharṣaṇam |
> pāpakarmāṇo pacyante yamadūtaiç ca yantritāḥ ||

II) Da *B*, p. 43, l. 1. *A*: kṣīrāmṛtam.

III) Da *B*, p. cit. l. 2. *A*: sthānam.

IV) Da *B*, p. cit. l. 3, i pā° *c d*. *A*: nānāvarṇāvicitrāstenānāvarṇopiçobhitā ||

V) Da *B*, p. cit. l. 7, il pā° *a*. *A*: sarve teṣām priyaṃ brūte.

VI) Cong. *A* per analogia colle çl. 15 *b*: « kvacit », che non dà senso plausibile. Diff. *B*.

VII) Cong. Abbiamo desunto il soggetto « yamas » dal susseguente « yama uvāca » di *B*, p. 43, l. 8. *A*: °kṛtaduḥkhaṃ, manifestamente corrotto.

---

[1] Cfr. Ind. Spr²., sentenza 944.

[2] Il MS: B prolunga il cap. per altre due pagine, ma, e per la massima scorrettezza, e pel nessun interesse del testo in quel punto, abbiamo creduto opportuno seguire il testo accorciato di A.

ADHYĀYA XVI.

La descrizione della strada del regno di Yama.

Nāsiketu disse: Dirò inoltre brevemente della tremenda quantità di strade [1] del regno di Yama; sentite, tori degli asceti. La via del regno di Yama, percorsa dagli uomini, è calcolata ottantaseimila leghe, e in essa, sommamente orribile, (fiammeggia) un fuoco, gagliardo come Agni.

Lo spaventoso cammino, qua coperto di tenebre, là cosparso di cunei e di ferrei pungiglioni, è intramezzato altrove da montagne difficili a salire, piene di acute spine e di aghi,

nāsiketur uvāca

athā 'taḥ sampravakṣyāmi yamalokasya dāruṇām |
mārgasaṃkhyāṃ samāsena [1] çṛṇudhvam munipuṃgavāḥ ‖ 1

ṣaḍaçītisahasrāṇi yojanānām pramāṇataḥ |
yamalokasya cā 'dhvāno yena gacchanti mānavāḥ ‖ 2

tasmin pathi mahāghore jvalanam agnitejasā |
kvacin mārge mahāghore hy andhakāram pravartate ‖ 3

kaṇṭakair lohaiḥ saṃbhūtaḥ kīlair mārgaḥ kvacid bhavet |
kvacin mārge mahāghore durārohāç ca parvatāḥ ‖ 4

---

[1] Non appare ben chiaro se in questo capitolo si parla di una sola strada o di tre, egualmente affocate e di difficile accesso (çll. 2-14, 15-21, 31-37). Se si parla di una sola, le parole di Nāsiketu devon essere intese come un annunzio, veramente assai prematuro, della descrizione che farà nel seguente capitolo, intitolata appunto « l' enumerazione delle strade ».

scabrosissime, o ricinte di fumo, di fiamme e di tenebre, dalla sabbia infuocata. (Vi sono anche) monti difficili a valicarsi dai peccatori, a causa della neve, del ghiaccio e dell'acqua gelata; (sparsi) di lame di rasoio ed avvolti nel buio. Cadono gli iniqui peccatori su quella difficilissima via, attraverso la quale si conducono tutti i morti in istato di colpa.

Gli scellerati privi di meriti religiosi avanzano per l'orrendo cammino, legati con ferree catene dai brutali sgherri (di Yama). Caduti al suolo sotto i colpi delle mazze di ferro, sono fatti rialzare dagli sgherri per mezzo di tremende bastonate. Legati solidamente dietro le spalle, i malvagi peccatori, vengono trascinati per quella via a forza di zuccate e di spintoni. Molto li tormentano i messi di Yama, orrendi, spietati, che, cinte le tempie di negre serpi e cavalcando serpenti boa, li conducono via con percosse, tramortiti, smunti, spaventati, gementi. Colpiti con magli, canne d'India, pestelli, pietre, ba-

tīkṣṇakaṇṭakasaṃkīrṇāḥ sūcikīrṇāḥ sudāruṇāḥ |
dhūmajvālāndhakārāç ca tathā 'nye taptabālukāḥ || 5

himatuṣāraçītaiç ca pāpānāṃ duratikramāḥ |
parvatāḥ kṣuradhārāç ca andhakāreṇa cā 'vṛtāḥ || 6

patanti tatra te mārge pāpiṣṭhāç cā 'tidurgame |
nīyante tena mārgeṇa pretāḥ sarve durātmakāḥ || 7

vinā dharmeṇa pāpiṣṭhā durgamārgapravartinaḥ |
krūrais tu kiṃkaraiḥ sarvair baddhās te lohaçṛṅkhalaiḥ || 8

tāḍitā lohadaṇḍais te patitā dharaṇītale [II] |
utthāpayanti tā[n] [III] dūtā daṇḍaghātaiḥ sudāruṇaiḥ || 9

grīvābāhuprahāreṇa baddhāḥ pṛṣṭhe prayatnataḥ |
ānī[tās] te durācārās tena mārgena pāpinaḥ || 10

yamadūtair mahāghorais tāḍyante nirdayair bhṛçam [IV] |
mūrchitāḥ kṣīṇadehās tu socchvāsā bhayasaṃkulāḥ || 11

karṇayoḥ kṛṣṇabhujaṃgaiḥ pṛṣṭhavāhaiç ca gonasaiḥ |
hanyamānāç ca nīyante nirdayair yamakiṃkaraiḥ || 12

stoni, spiedi e clave, piangono lamentevolmente (quei) peccatori privi della nozione del giusto. Tale è la strada (percorsa) dai malvagi, nè c' è scampo per loro.

Gli uccisori di brāhmaṇi e di animali; gli offensori del maestro o del padrone; chi deruba le donne o i fanciulli; chi danneggia negli averi gli zoppi, i ciechi, i vecchi, gli eunuchi, i muti, o rapisce (altrui) le sostanze, la moglie o il podere; quelli che occultano le proprie colpe; i rei di procurato aborto o d'infanticidio; gli scellerati avvelenatori di brāhmaṇi; il ladro di foglie d'oro; chi vive fuor della legge o rinnega le sacre scritture; i falsi e gli impuri; tutti questi (dico) e altri molti, inçatenati, son trascinati via dagli sgherri, mentre urlano impediti nei movimenti. La via fiammeggia orribilmente e per l'orrenda strada si conducono i peccatori, che io vidi passare a migliaia, travagliati dalla fame e dalla sete, stanchi dell'orrendo, dolorosissimo cammino, rivolgendo agli sgherri

mudgarais tāḍyamānāç ca jarjarair musalais tathā |
pāṣāṇair laguḍaiç cai 'va hanyante kuntayaṣṭibhiḥ V) || 13

rudanti karuṇam pāpā dharmajñānavivarjitāḥ |
pāpānām īdṛçaḥ panthās trātā teṣu na vidyate VI) || 14

brahmaghnaç ca paçughnaç [ca] nindākṛd gurusvāminoḥ
strīdravyahāriṇaḥ pāpā bāladravyaṃ haranti ye VII) || 15

paṅgvandhavṛddhaklībānām mūkānāṃ cai 'va vittaghnāḥ VIII) |
vṛttikāntāhāriṇaç IX) ca tathā kṣetraharāç ca ye || 16

channakilbiṣāç [ca] ye tu garbhagātī ca bhrūṇahā |
ye viṣaṃ dadati pāpās [ta]thai 'va ca dvijanmanām || 17

suvarṇapattrasaṃgrāhī vidharmaḥ çrutivarjitaḥ |
hāhābhūtāç ca niççeṣṭāḥ satyaçaucavivarjitāḥ || 18

ete cā 'nye ca bahavo baddhā nītās tu kiṃkaraiḥ |
mahājvālāyutaḥ panthā ghore ca mārge durgame || 19

nīyante pāpakarmāṇo gatās te kṣutpipāsitāḥ |
bruvantaḥ kṛpaṇāṃ vācam mayā dṛṣṭāḥ sahasraçaḥ || 20

lamentevoli parole. Questi, allora, adirati, li colpivano con ferrei martelli, esclamando:

« O iniqui peccatori, che vi gettaste dietro le spalle ogni specie di virtù, ascoltateci. Perchè, pur avendo (anteriormente) migrato per (quelle) matrici (ove l' uomo s' incarna in punizione dei commessi) peccati, proseguiste a peccare? E perchè non donaste neppur le cose facili a procurarsi, come acqua da bere ed erbe, cosicchè rendeste la vostra nascita inutile?

Nessuno (di voi) si accostò ai lavacri espiatorî nè onoraste gli ottimi brāhmaṇi, come dunque vi potete, o stolti, sottrarre alla tremenda caduta nell' inferno? Non sentiste parlare della strada orribile e impervia del regno di Yama?

Posseduti dalla brama di piaceri sensuali, carichi sempre di peccati, continuamente dediti alla cupidigia e alle passioni, alieni dai buoni costumi, non regalaste ai brāhmaṇi nè oro, nè terra, nè una vacca, nè un granello di sesamo, durante l'ecclissi del sole o della luna. Non faceste mai un sacrificio nè una penitenza; in virtù di quale (vostra) elargizione (potrete

dūtān [X] prati mahāghore çrāntā mārge 'tidāruṇe |
tadā taiḥ kupitair dūtair [XI] hanyante lohamudgaraiḥ || 21

dūtās teṣu vadante vai çṛṇudhvam pāpakāriṇaḥ |
bho pāpino durācārāḥ sarvadharmabahiḥkṛtāḥ [XII] || 22

pāpayoniṣu [XIII] saṃbhrāntāḥ pāpāsaktāḥ punaḥ katham |
sulabhāni ca dānāni toyapānatṛṇāni ca || 23

kuto nai 'va pradattāni janma syād yan nirarthakam |
na kaçcid āgatas tīrthe pūjitā na dvijottamāḥ || 24

muḍhāḥ kathaṃ nistaranti ghoraṃ narakapātanam |
na çrutaṃ yamalokasya dāruṇaṃ vartma durgamam || 25

maithunavyasanā[sa]ktās tathā pāpātmakāḥ sadā |
kāmalobharatā nityaṃ dharmācārabahiḥkṛtāḥ || 26

na [hi]raṇyaṃ na vā bhūmir na gāvo na tathā tilāḥ [XIV] |
grahaṇe sūryaçaçinor na dattāni dvijottame || 27

dunque) valicare il tremendo oceano degli inferni, difficile a traversare da ogni peccatore? »

Prestamente andavano al doloroso regno di Yama gli scelleratissimi violatori delle leggi e i negligenti delle onoranze ai maestri, e in pari modo si vedevano condurre alla sede di Yama gli sciocchi e orgogliosi che non ascoltano le parole dei vecchi.

L'uccisore di un brāhmaṇo o di una vacca; il bevitore di acquavite; l'assassino del padrone; chi amoreggia colla donna d'altri o si piace di tradire i suoi simili; i crudeli uccisori di donne e quelli che si appropriano (l'altrui) campo e la casa; il ghiotto di carni e di acquavite; chi dice parole che non è lecito dire; chi ha rapporti illeciti con una donna o mangia quello che è vietato mangiare; chi ruba cose appartenenti al maestro e segnatamente cose sacre; il ladro delle altrui sostanze, di un deposito di danaro o di cose appartenenti ai fanciulli; chi non rispetta le ricchezze del re nè (l'altrui) campo o la moglie; gli stolti che credettero occultare le proprie colpe; i

na hutaṃ na tapas taptaṃ sarvaiḥ pāpibhir dustaram |
tīryate kena dānena dāruṇaṃ narakārṇavam || 28

satvaraṃ yātāḥ pāpiṣṭhā yamalokaṃ sudāruṇam XV) |
dharmaçāstraparibhraṣṭā gurubhaktiparāṅmukhāḥ || 29

vṛddhavākyaṃ na çṛṇvanti mūḍhā garvitamānasāḥ |
anena vidhinā dṛṣṭā nīyamānā yamālayam || 30

brahmaghnaç ca surāpaç ca goghnaç ca svāmighātakaḥ |
ye saktāḥ paradāreṣu paradroharatāç ca ye || 31

strīghātino dayāhīnā gṛhakṣetraharāç ca ye |
vyasanī madyamāṃsānām avarṇyavarṇabhāṣakaḥ || 32

agamyagāmino ye [ca] ye cā 'bhakṣyasya bhakṣakāḥ |
ye haranti guror dravyaṃ devadravyaṃ viçeṣataḥ || 33

paradravyaṃ ca nikṣepaṃ bāladravyaṃ XVI) tathai 'va ca |
rājavittaprahārī XVII) ca kṣetradārāpahārakaḥ || 34

brāhmaṇi dediti al bere acquavite; i colpevoli di procurato aborto o d'infanticidio; i crudeli avvelenatori; chi tenne sempre ignobile condotta macchinando perfidie e cercò l'altrui danno compiacendosi d'inique azioni; (tutti costoro dico) furono da me veduti sopra un'immensa via mentre erano trascinati a migliaia attraverso l'impervio cammino, fiammeggiante a guisa di fuoco.

Travagliati dalla fame e dalla sete e tormentati dagli sgherri di Yama, si conducono quivi gli scellerati peccatori privi di virtù; io ne vidi un'infinità che dicevano queste supplici parole: « C'è in qualche luogo dell'acqua? Abbiamo gran sete ».

Adirati allora gli sgherri, li colpivano coi martelli di ferro mentre, esposti al freddo e all'arsura, versavano in grande affanno, e violentemente li trascinavano via vomitanti sangue dalla bocca.

Gli sgherri dicevano: « Durante l'avvicendarsi delle nascite e delle morti è difficile accumulare opere buone, e voi, non

pracchannapāpā ye mūḍhāḥ surāpāne ratā dvijāḥ |
garbhaghātī bālaghātī viṣadātāro nirghṛṇāḥ || 35

nīcācāragato nityam adharmasya ca cintakāḥ |
parasyā 'hitakṛc cai 'va pāpakarmarataḥ sadā || 36

mahāpathe mayā dṛṣṭā nīyamānāḥ XVIII) sahasraçaḥ |
jvalantam agnisaṃkāçam panthānaṃ duratikramam || 37

nīyante pāpakarmāṇo durācārā adharmiṇaḥ |
kṣudhātṛṣāturās tatra pīḍitā yamakiṃkaraiḥ || 38

vadanti kṛpaṇaṃ vākyam mayā dṛṣṭā hy anekaçaḥ |
asti vai kutra salilam mahātṛṣā pravartate || 39

çītātapaḥsahās te vai mahākṛcchram upāgatāḥ |
tatas te kupitair dūtais tāḍyante lohamudgaraiḥ || 40

ākṛṣyante balātkārād vamantaḥ çoṇitam mukhāt XIX) |

dūtā ūcuḥ

saṃsāre durlabho dharmo XX) yamaloko bhayavahaḥ || 41

conoscendo lo spaventoso regno di Yama, non faceste tesoro di buone azioni nè deste ai brāhmaṇi una vacca o del sesamo, anzi neppur da mangiare ».

Così proseguono gli sgherri (çll. 43-46) ricordando ai peccatori le buone opere onde avrebbero potuto arricchirsi nel mondo de' vivi, precipua l'ospitalità ai viandanti, facile a praticarsi. Questo loro disprezzo del bene, toglie ai dannati di valicare il fiume Vaitaraṇī, immonda congerie di ogni putridume.

na jñāto yad bhavadbhir hi na kṛtaḥ puṇyasaṃcayaḥ |
na gāvo na tilā dattā na viprebhyo 'pi bhojanam || 42

NOTE CRITICHE

I) Var. di *B*, pag. 46, l. 2: pathasaṃkhyāṃ ca vakṣyāmi.
II) Da *B*, p. cit. l. 6. *A*: bhūmimaṇḍale |
III) Da *B*, loc. cit. *A*: te.
IV) Da *B*, p. 46, l. 7, l'intero semiçl. *A* corr.
V) Cong. *A*: कुनय° Diff. *B*.
VI) Lezione di *A*:

rudanti karuṇam pāpās trātā teṣu na vidyate |
pāpānām īdṛçaḥ panthā dharmajñānavivarjitāḥ ||

Avendo osservato che ponendo i pā° *b* e *d* l'uno in luogo dell' altro si emenda facilmente la sgrammaticatura di questo çl., abbiamo pensato a una trasposizione dell' amanuense e ripristinato quella che noi crediamo la primitiva collocazione de' due pāda.

VII) Da *B*, p. 47, l. 5 sg., l'intero semiçl. *A* corr.
VIII) Da *B*, p. cit. l. 6, l'intero semiçl. *A* corr.
IX) Cong. Confr. çl. 34 *d*. *A*: vṛttivikrāṃtahārī. *B* non soccorre.
X) Cong. *A*: क्षुत्तृ° Diff. *B*.
XI) Da *B*, p. 47, l. 9, il « dūtair » omesso in *A*.
XII) Da *B*, loc. cit. il pā° *d*. *A*: karmabhūmau sudurlabhāḥ ||
XIII) Cong. *A*: प्राप्नयो° . Diff. *B*.
XIV) Da *B*, p. 47, l. 2, il pā° *b*. *A* corr.
XV) Da *B*, p. cit. l. 3, il pā° *b*. *A* corr.

XVI) Da *B*, p. cit. l. 6. *A* corr.

XVII) Cong. *A*: rājavṛtti°. *B* non soccorre.

XVIII) Cong. fondata sul « nīyante » di *B*, p. 47, l. 8. *A*: rāhamānāḥ.

XIX) Da *B*, p. cit. l. 9 sg., l'intero semiçl. *A* corr.

XX) Da *B*, p. cit. l. 10. *A*: janma.

Adhyāya XVII.

L' enumerazione delle strade.

I ṛṣi dissero; « Com' è, o brāhmaṇo, la via (del regno) di Yama e quante ce ne sono? Come ci si sta e con qual dono si giunge a schivarle? »

Nāsiketu disse: « In quell' oceano che è il perenne avvicendarsi delle morti, invano, o brāhmaṇi, (tenterei di) descrivere i luoghi ove sorgono i palazzi degli dei e le orribili regioni ove giacciono esanimi i corpi di migliaia di defunti, i quali tutti, assumendo la forma di *preta*, [1] vanno sotto il dominio di Yama.

ṛṣaya ūcuḥ

kīdṛṅ mṛtyupatho vipra katisaṃkhyāta eva ca |
kathaṃ vā cā "sanaṃ tatra kena dānena mucyate || 1

nāsiketur uvāca

sthānāni devahārmyāṇi I) lokāṃç cai'va bhayānakān |
yatra pretaçarīrāṇi nirjīvāni sahasraçaḥ || 2

vṛthā II) vadāmy ahaṃ viprā mṛtyusaṃsārasāgare |
sarve te pretarūpeṇa mṛtyugocaratāṃ gatāḥ || 3

---

[1] V. pag. [36] del nostro lavoro, 62 del vol. XV del GSAI, alla n. 3.

conoscendo lo spaventoso regno di Yama, non faceste tesoro di buone azioni nè deste ai brāhmaṇi una vacca o del sesamo, anzi neppur da mangiare ».

Così proseguono gli sgherri (çll. 43-46) ricordando ai peccatori le buone opere onde avrebbero potuto arricchirsi nel mondo de' vivi, precipua l'ospitalità ai viandanti, facile a praticarsi. Questo loro disprezzo del bene, toglie ai dannati di valicare il fiume Vaitaraṇī, immonda congerie di ogni putridume.

na jñāto yad bhavadbhir hi na kṛtaḥ puṇyasaṃcayaḥ |
na gāvo na tilā dattā na viprebhyo 'pi bhojanam || 42

NOTE CRITICHE

I) Var. di *B*, pag. 46, l. 2: pathasaṃkhyāṃ ca vakṣyāmi.
II) Da *B*, p. cit. l. 6. *A*: bhūmimaṇḍale |
III) Da *B*, loc. cit. *A*: te.
IV) Da *B*, p. 46, l. 7, l'intero semiçl. *A* corr.
V) Cong. *A*: कुनय° Diff. *B*.
VI) Lezione di *A*:

rudanti karuṇam pāpās trātā teṣu na vidyate |
pāpānām īdṛçaḥ panthā dharmajñānavivarjitāḥ ||

Avendo osservato che ponendo i pā° *b* e *d* l'uno in luogo dell' altro si emenda facilmente la sgrammaticatura di questo çl., abbiamo pensato a una trasposizione dell' amanuense e ripristinato quella che noi crediamo la primitiva collocazione de' due pāda.
VII) Da *B*, p. 47, l. 5 sg., l' intero semiçl. *A* corr.
VIII) Da *B*, p. cit. l. 6, l'intero semiçl. *A* corr.
IX) Cong. Confr. çl. 34 *d*. *A*: vṛttivikrāṃtahārī. *B* non soccorre.
X) Cong. *A*: क्षुत्तृ° Diff. *B*.
XI) Da *B*, p. 47, l. 9, il «dūtair» omesso in *A*.
XII) Da *B*, loc. cit. il pā° *d*. *A*: karmabhūmau sudurlabhāḥ ||
XIII) Cong. *A*: प्राप्नयो° . Diff. *B*.
XIV) Da *B*, p. 47, l. 2, il pā° *b*. *A* corr.
XV) Da *B*, p. cit. l. 3, il pā° *b*. *A* corr.

XVI) Da *B*, p. cit. l. 6. *A* corr.
XVII) Cong. *A*: rājavṛtti°. *B* non soccorre.
XVIII) Cong. fondata sul « nīyante » di *B*, p. 47, l. 8. *A*: rāhamānāḥ.
XIX) Da *B*, p. cit. l. 9 sg., l'intero semiçl. *A* corr.
XX) Da *B*, p. cit. l. 10. *A*: janma.

Adhyāya XVII.

L' enumerazione delle strade.

I ṛṣi dissero; « Com' è, o brāhmaṇo, la via (del regno) di Yama e quante ce ne sono? Come ci si sta e con qual dono si giunge a schivarle? »

Nāsiketu disse: « In quell' oceano che è il perenne avvicendarsi delle morti, invano, o brāhmaṇi, (tenterei di) descrivere i luoghi ove sorgono i palazzi degli dei e le orribili regioni ove giacciono esanimi i corpi di migliaia di defunti, i quali tutti, assumendo la forma di *preta*,[1] vanno sotto il dominio di Yama.

ṛṣaya ūcuḥ

kīdṛṅ mṛtyupatho vipra katisaṃkhyāta eva ca |
kathaṃ vā cā "sanaṃ tatra kena dānena mucyate || 1

nāsiketur uvāca

sthānāni devaharmyāṇi I) lokāṃç cai'va bhayānakān |
yatra pretaçarīrāṇi nirjīvāni sahasraçaḥ || 2

vṛthā II) vadāmy ahaṃ viprā mṛtyusaṃsārasāgare |
sarve te pretarūpeṇa mṛtyugocaratāṃ gatāḥ || 3

---

[1] V. pag. [36] del nostro lavoro, 62 del vol. XV del GSAI, alla n. 3.

(Compiuto il trasporto funebre), i parenti di chi è andato all'altro mondo se ne tornano indietro e lo seguono soltanto le buone opere, colle quali si ottiene il cielo. Anche i figli tornano indietro, i parenti e gli affini, ed il morto se ne va soletto e senza compagni, come il sole. (In quel viaggio) non si porta seco nè moglie, nè padre, nè madre, nè sorella, nè figlio, nè figlia, nè fratello, nè zio paterno o materno. Tutto avendo abbandonato, le cose possedute come oro eccetera, le ricchezze e il bestiame, (i morti) rimangono coi peccati e le virtù (solamente). A seconda delle loro opere son trascinati tutti dagli sgherri al cielo o al tremendo Nirapa, [1] per ordine di Yama.

La via d'accesso alla città è sparsa dappertutto di fuoco; ottima in qualche punto sul principio, nel mezzo è tremenda. I virtuosi in figura di dei e i malvagi in sembianza di *preta*,

vimukhā bāndhavā yānti dharma eko 'nugacchati |
paralokaprayātasya svarge dharmeṇa gamyate || 4

çiçavaç ca nivartante sarve svajanabāndhavāḥ |
asahāyas tathai 'kākī prayāti suvano [III)] yathā || 5

na bhāryā na pitā tatra na mātā bhaginī tathā |
na suto na sutā bhrātā pitṛvyo mātulas tathā || 6

hiraṇyādīni dravyāṇi dhanaṃ godhanam eva ca |
samastaṃ tat parityajya pāpapuṇyaiḥ samaṃ sthitāḥ || 7

nīyante tena mārgeṇa kiṃkarair yamaçāsanāt |
svargaṃ ca nirapaṃ [IV)] ghoraṃ sarve svenai 'va karmaṇā || 8

. . . . [V)]

purapraveçe yo mārgo sahito vahninā sadā |
praveçe kvā 'pi ca çreṣṭho madhye bhayakaras tathā || 9

dharmātmā devakāyeṣu [VI)] pāpātmā pretavigrahe |
nikṣiptā yamaloke te bhuñjate [vai] çubhāçubham [VII)] || 10

---

[1] V. pag. 85 sg., risp. [104] sg. del vol. XVI del GSAI.

sbalestrati nel regno di Yama, colgono il frutto della virtù e del peccato. Tali io vidi i malvagi avere assunto in quel luogo forma di *preta* e i buoni aspetto divino ed osservai con somma meraviglia le fattezze degli uni e degli altri.

La città del re della giustizia, fondata da Brahmā, è gioconda, e tutti i ṛṣi, Nārada e gli altri, vi stanno felicemente, a quel modo che i malvagi vi soffrono (invece) i tormenti.

Là i regali che uno ha fatto (nel mondo), oro, perle, carrozze, vacche, terre, riso e vesti, stanno a sua disposizione: quelle cose che ha donato, puledri eccetera, elefanti, cavalli, carri, vitto e vestiti, le ritrova su quella via. Qual' è stata in terra la sua elargizione, tale è quivi la sua ricompensa.

Otto luoghi orrendi [1] si trovano, ottimi brāhmaṇi, lungo l' immenso cammino, che apparve ai miei occhi spaventoso ed orrendo, lungo com' è un migliaio di leghe, echeggiante di urla

evaṃvidhā mayā dṛṣṭās tasmin sthāne dvijottamāḥ |
pāpātmāno 'pi pretatvaṃ gatā dhārmyāç ca devatām || 11

dvayī mūrtir [VIII)] mayā dṛṣṭā tasmin sthāne tu kautukāt |
dharmarājapurī ramyā nirmitā sā svayaṃbhuvā || 12

nāradādyaç ca ṛṣayaḥ sarve tatra sukhaṃ sthitāḥ |
pāpātmāno 'pi tatrai 'va duḥkhāni pratibhuñjate || 13

tatra dānāni dattāni hemaratnayānāni ca |
gobhūmiçālivastrāṇi co 'patiṣṭhanti [IX)] dehinām || 14

turagādīni dattāni tatra mārge labhanti te |
hastyaçvara[tha]dānāni bhojanācchādanāni ca || 15

pūrvam eva yad dattaṃ ca tat tatrai 'vo 'patiṣṭhati [X)] |
aṣṭau sthānāni ghorāṇi mahāmārge dvijottamāḥ || 16

yojanānāṃ sahasraikaṃ raudrarāvaṃ sudāruṇam |
mahābhayānvitaṃ ghoraṃ durgamam pāpināṃ sadā || 17

---

[1] Suppongo alluda agli otto inferni: Dāruṇa, Kumbhīpāka, Mahāraurava, Raurava, Mahākīṭa, Nirapa, Nirucchvāsa e Asipattravanam, di cui è parola nel settimo adh., çll. 43-45.

selvagge, aspro, cagione (a ognuno) di raccapriccio, sempre difficilmente accessibile ai peccatori. Questa strada, calcolata mille leghe, è piena d'arbusti spinosi e difficile a passare a motivo di grandi precipizî. Si percorre perciò [1] a fatica questa (via) arroventata dal fuoco, la quale stende per mille leghe la sua sabbia arroventata.

Ma i donatori di scarpe percorrono spediti un lungo cammino: in virtù del loro dono [2] procedono (agevolmente) per una immensa strada, lunga diecimila leghe, scabra, difficile e cosparsa di lame di rasoio.

Un' (altra) via, fatta di lame di rasoio e inaccessibile a ognuno, della misura di ottomila e cento leghe, è percorsa facilmente da chi ha donato un letto.

Là ardono, arrossati dal fuoco, i dieci punti cardinali, ma

tan mārgaṃ ca mayā dṛṣṭam mahāghoraṃ bhayānakam |
sahasram ekaṃ tan mārgaṃ yojanānām prakīrtitam || 18

kaṇṭakīdrumasaṃkīrṇam mahāçvabhraiç ca durgamam |
kathaṃcid gamyate tasmāt tad agnes taptabālukam || 19

sahasraṃ yojanānām [XI] mārgaṃ syāt taptabālukam |
upānahapradātāraḥ sukhaṃ yānti ma[hā]pathe || 20

tato daçasahasrāṇi yojanānām pramāṇataḥ |
gacchanti viṣame durge kṣuradhāre mahāpathe || 21

çataṃ cā 'ṣṭasahasrāṇi yojanānām pramāṇataḥ |
kṣuradhārāmayo mārgo na gantuṃ çakyate janaiḥ || 22

tatra çayyāpradātāraḥ sukhaṃ yānti mahāpathe |
agnibhir dahyante tatra jvalantyaç ca diço daça [XII] || 23

---

[1] Altri esempî di questo « tasmāt » conclusivo ricorrono nel nostro testo: IV, 81 c; V, 80 c; XI, 2 c; XII, 48 a.

[2] Poichè la proposizione contenuta nello çl. 21 è coordinata colla precedente per mezzo del « tato », non era possibile trarre da questo çl. un senso compiuto, senza conferire al « tatas » uno speciale valore, quello di « tasmād upānahapradātṛtvāt ». Non è del resto improbabile che il testo, farraginoso ed oscuro durante tutto l'adhyāya, sia in questo punto corrotto.

quell' uomo saggio che ha fatto dono di pozzi, stagni, laghetti o templi agli dei, percorre agevolmente quel (cammino).

C' è poi un immenso luogo, nero ed orrendo, dell'estensione di mille e dieci leghe, detto kālarātrī (= notte letale). La gente vi trova una grande e svariata foresta, che può essere invero attraversata dai donatori di fiaccole, perchè in essa degli uomini portano dietro al morto una fiaccola: la notte è profonda, buia, spaventosa, a causa delle nubi. Questo luogo, che non soffre confronto, è simile nell' aspetto a un nuvolo nero, dove i peccatori a volte si vedono e a volte no.

Ma gli uomini (virtuosi), assumendo l' aspetto di Viṣṇu, adorni di corone e ghirlande, varcano il grande orrore in virtù del dono di vacche, di cavalli e di elefanti.

Quelli che hanno i corpi purificati dalle abluzioni nei lavacri espiatorî, i devoti ai Mani, agli dei eccetera, persone (tutte) virtuose, procedono agevolmente per un immenso cammino, lungo ottomila leghe, inondato dall'acqua.

vāpīkūpataḍāgāni devatāyatanāni ca |
yo dadāti naraḥ prājñaḥ sa prayāti sukhena tam || 24

yojanānāṃ sahasraikaṃ daçabhiç cā 'dhikaṃ tathā |
kṛṣṇaṃ ghoram mahāsthānaṃ kālarātrī tu kathyate || 25

mahāraṇyaṃ samākīrṇaṃ tatra vindanti mānavāḥ |
tac ca dīpapradā[tāra]s tarītuṃ çaknuvanti vai || 26

tasmins tu dīyate dīpo mṛtapṛṣṭhe tu mānavaiḥ [XIII] |
mahāniçā tathā meghair andhakāro bhayāvahaḥ || 27

tatra tat sthānam atulaṃ kṛṣṇameghasamaprabham |
dṛçyate tatra pāpānāṃ darçanādarçanaṃ kvacit [XIV] || 28

caturbhujasamākārāḥ sragmālābhir alaṃkṛtāḥ [XV] |
saṃtaranti mahāghoraṃ godānena ca mānavāḥ || 29

açvadānaprabhāvena gajadānena ca tathā |
tīrthasnānakṛtadehāḥ pitṛdevādipūjakāḥ [XVI] || 30

evam puṇyakṛto lokāḥ sukhaṃ yānti mahāpatham |
yojanāṣṭasahasrāṇi jalakīrṇam mahāpatham || 31

Là i donatori di terre traversano (comodamente) una (via) calcolata cinquemila leghe, impervia, dolorosa, piena di mostri immani, difficilmente accessibile a motivo di grandi vermi.

L'uomo avanza perplesso per quell' orrendo cammino ove sono scagliati e orribilmente martoriati i peccatori. (Ma) in virtù dei diversi doni l'uomo supera anche quello. Chi ha fatto elargizioni procede per l'orrenda via, procede in essa agevolmente (chè) tutto questo è frutto del dono.

Schiera a schiera avanzano i morti per una lunghezza di ottantaseimila leghe: la strada del regno di Yama è lunga ottantaseimila leghe. (Tutti) costoro ordinatamente s'inoltrano fino alla riva della fiumana Vaitaraṇī, dalla quale si scorge in una grande voragine la grande Vaitaraṇī, larga cento leghe, fiancheggiata da ampie rive, difficilissima a passare, piena di sangue e di marcia, pericolosa a cagione di serpenti e di vermi, inguadabile e inaccessibile (a ognuno), massime poi ai peccatori.

tatra bhūmipradātāro dustaraṃ saṃtaranti tat |
yojanānāṃ sahasrāṇi pañcai 'va tu prakīrtitam || 32

[duḥkha]dam pṛthulagrāham XVII) mahākīṭair durāsadaṃ |
tatra mārge mahāraudre naro gacchati saṃkulaḥ || 33

kṣipyante pāpakarmaṇas XVIII) tāḍyante tatra bhīṣaṇam |
pāraṃ gacchanti tasyā 'pi dānaiç ca vividhair narāḥ || 34

pradattadānās te yānti mahāghoreṇa te pathā |
sukham mārgeṇa te yānti tat sarvaṃ dānajam phalam || 35

anena kramayogena gacchanti mānavā mṛtāḥ |
ṣaḍaçītisahasrāṇi yojanānām pramāṇataḥ XIX) || 36

yamalokasya mārgaṃ ca ṣaḍaçītisahasrakam |
krameṇai 'va prayānty ete vaitaraṇīnadītaṭe || 37

dṛṣṭā tatra mahāvarte mahāvaitaraṇī nadī |
çatayojanaṃ vistīrṇā mahāpārā sudustarā XX) || 38

pūyaçoṇitapūrṇā sā sarpakīṭabhayaṃkarā |
dustarā durgamā cai 'va viçeṣāt pāpakāriṇām || 39

Si concede per varcarla una vacca nera e chi ha donato cibi giunge prestamente all' altra riva. Quelli che sempre si compiacquero delle abluzioni nei lavacri espiatorî, là dove il Gange si unisce col mare, e i giurisperiti, passano la Vaitaraṇī e giungono tutti in un baleno all' altra riva appendendosi alla coda della vacca.[1] Io li vidi entrare e uscire (dal fiume) a migliaia.

Gli sgherri di Yama governano l'andata dei buoni e dei cattivi al cielo o all' inferno, secondo gli ordini del re della giustizia, e i beati rifulgono come puro cristallo per effetto delle loro virtú.

La virtù è l' amica di chi non ha amici, la virtù difende dal peccato, la virtù è un albero dalle fresche ombre per quelli che temono l'ardore del saṃsāra. Si adempia quindi con ogni premura il dovere d' esser virtuosi.

tasyāḥ saṃtaraṇārthāya kṛṣṇā dhenuḥ pradīyate |
annadānaṃ ca yair dattaṃ te pāraṃ yānti satvaram[XXI] || 40

tīrthasnānaratā nityaṃ gaṅgāsāgarasaṃgame |
dharmaçāstrapravaktāro vaitaraṇīṃ taranti te[XXII] || 41

kṣaṇena tāritāḥ sarve dhenupucchavilambinaḥ |
nirgacchanto mayā dṛṣṭāḥ praviçantaḥ sahasraçaḥ || 42

. . . .

dharmo bandhur abandhūnāṃ dharmaḥ pāpanivarakaḥ |
saṃsārātapabhītānāṃ dharmo 'yaṃ çiçiras taruḥ || 50

tasmāt sarvaprayatnena dharmakāryaṃ tu kārayet || 51

NOTE CRITICHE.

I) Cong. *A* : °kāryāṇi, *B* non soccorre.
II) Var. di *B*, p. 48, l. 4 : kathaṃ.

---

[1] Secondo il Ward questa credenza rispecchia l'uso, vigente ancora fra i pastori del Bengala, di attraversare i fiumi attaccandosi alla coda di una vacca. V. Scherman, *Mater. zur Gesch. der ind. Visionslitteratur*, Leipzig 1892, p. 116.

III) *A*: मुषतो; diff. *B*. La sentenza 1435 degli Ind. Spr².:

eko ravir atitejā atiçūraḥ kesarī vane vasī |
ativipulaṃ khaṃ çūnyaṃ hy atigambhīro 'mbudhiḥ kṣāraḥ ||

avvalora la nostra emendazione.

IV) Cong. *A*: भिरपं; diff. *B*.

V) Omettiamo questo çl. (9 del MS):

anyepiyeyathāpuṇyayathāpurāyaçcamānavāḥ |
tādṛçyatestenabhāvenasūryaputrājñayāgataḥ ||

per la sua estrema scorrettezza, che non consente emendazione plausibile.

VI) Cong. *A*: °कार्येषु; diff. *B*. Quantunque il plurale non abbia, come si attenderebbe, il suo riscontro nel pāda *b*, non ci soccorre emendazione migliore.

VII) Da *B*, p. 49, l. 1, l' intero semiçl. Lez. di *A*:

niyojyayamalokasyabhujyatetaiḥçubhāçubhaṃ ||

VIII) Emend. del « dvijāmurti° » di *A*, convalidata dal « dvayor mūrtir » di *B*, p. cit. l. 1 sg.

IX) Cong. *A*: kvapatiṣṭhanti. Diff. *B*.

X) Da *B*, pag. cit. l. 4, il pā° *a*, dal quale scaturisce spontanea l'emendazione del pā° *b*, che suona in *A* come segue: नचचैवोप°.

XI) Var. di *B*, pag. cit. l. 7: yojanānāṃ sahasraikam.

XII) Da *B*, p. cit. l. 9, l' intero semiçl. *A* corr.

XIII) Da *B*, p. 50, l. 2, il pā° *d*. Lez. di *A*: मंदःपृष्टे°.

XIV) Da *B*, p. cit. l. 2 sg., l' intero çl. *A* corr.

XV) Da *B*, p. cit. l. 3, l'intero semiçl. *A* corr.

XVI) Da *B*, p. cit. l. 4, l' intero semiçl. *A*:

tīrthe ca snāpitā dehās toṣitāḥ pitṛdevatāḥ ||

XVII) Cong. *A* incompleto e corr.: °दात्मीततोग्याहं. *B* non soccorre.

XVIII) Da *B*, p. cit. l. 6. Lez. di *A*: samahātapte.

XIX) Da *B*, p. cit. l. 8, l' intero semiçl. Lez. di *A*: yonināmapijāyate.

XX) Da *B*, p. cit. l. 10. *A*: mahānadī |

XXI) Da *B*, p. 51, l. 2 sg. l'intero semiçl. *A* corr.

XXII) Emendando il pā° *b*, storpiato in *A* come segue: *nityaṃcai*vataranītetaraṃti*ca*. Diff. *B*.

Adhyāya XVIII.

La descrizione delle nascite. [1]

Nāsiketu disse: Parlerò della via morbida, tersa e gioconda, (percorsa) dai virtuosi ossequenti alle leggi: sentite, ottimi brāhmaṇi.

La strada è nitida e soffice, di aspetto divino, priva di spine; (vi crescono) alberi carichi di varie specie di frutta, fioriti, pieni di api. (Quivi son) vasche, pozzi e laghetti pieni d'acqua fresca, e fiumi di burro e di latte, di miele e di panna.

Saliti in un cocchio, se ne vanno i virtuosi per questa via e riprendono le cose donate nel mondo. [2] Essi percorrono in breve tempo il cammino, sebbene lunghissimo; racconterò le inaudite meraviglie che ho vedute colà.

nāsiketur uvāca

dharmiṣṭhānām pravakṣyāmi çṛṇudhvaṃ dvijasattamāḥ|
nirmalaṃ komalam mārgaṃ ramaṇīyaṃ ca dharmiṇām || 1

nirmalaḥ komalaḥ panthā vyomākāro hy akaṇṭakaḥ |
vṛkṣā nānāphalaiç channāḥ puṣpitā bhramarākulāḥ || 2

vāpīkūpataḍāgāni pūrṇāni çītavāriṇā I) |
ghṛtakṣīravahā nadyo madhumastuvahās II) tathā || 3

vimānāni samāruhya tam pathaṃ yānti dharmiṇaḥ |
labhante tatra dānāni pūrvadattāni te narāḥ || 4

sudīrgham api panthānam alpakālaṃ vrajanti te III) |
atyadbhutam pravakṣyāmi yad dṛṣṭaṃ tatra kautukam || 5

---

[1] Analogamente al dodicesimo, questo adhyāya prende nome della seconda parte del capitolo (çll. 41-48), considerata forse la più importante.

[2] Cfr. adh. XVII, 14-15.

In mezzo alla sala d' udienza del suo proprio palazzo sta il re della giustizia e brilla (tra i suoi ministri) come la luna fra le stelle.[1] Quivi giunse, girovagando pei mondi,[2] il figlio di Brahmā[3] Nārada e il re della giustizia, vedendolo venire, si levò in piedi: Onorò quindi l' asceta col dargli il benvenuto, lo fece sedere, e, dopo essersi prostrato ai suoi piedi, secondo l' uso, disse queste parole: « Sii il benvenuto, o gran saggio, figlio di Brahmā, re degli asceti: oggi colgo il frutto della mia nascita e delle mie (buone opere), oggi il patrono dell'universo è contento di me, o gran ṛṣi, giacchè mi concede di vederti ».

Udite Nārada le ossequiose parole del re della giustizia, dopo essersi riposato, egli, il grande asceta, rispose così: « O

saṃsthitaç ca sabhāmadhye dharmarājaḥ svaveçmani |
çobhate tatra madhyasthas tārakāsv iva candramāḥ || 6

nāradaḥ paryaṭaṃl lokāṃs tatrā 'gād brahmanandanah |
tam āgatam muniṃ dṛṣṭvā dharmarājaḥ samutthitaḥ || 7

tataḥ svāgatam ābhāṣya dattvā "sanam apūjayat |
sampūjya vidhivat pādav idaṃ vacanam abravīt [IV)] || 8

yama uvāca

svāgataṃ te mahāprājña brahmaputra muneçvara |
adya me saphalaṃ janma cā 'dya me saphalā kriyā || 9

tuṣṭo 'dya me jagannātho mahārṣe tava darçanāt |
nārado vacanaṃ çrutvā dharmarājasya sādaram || 10

---

[1] Cfr. adh. IX, 17.

[2] V. pag. 115, risp. [137] di questo XVII vol. del GSAI, n. 1.

[3] M. I, 34-35 annovera infatti tra i Brahmaputra o Prajāpati, nati dalla mente di Brahmā, anche il ṛṣi Nārada. Ma i Purāṇam non sono concordi circa il numero e il nome di questi figli spirituali di Brahmā. V. Wilson, Viṣṇu-Purāṇa, p. 49 n. 2.

re della giustizia, prescelto all'ufficio di giudice da Hari medesimo, io vengo alla tua reggia per vedere (come si amministra) la giustizia; dimmi tutto ciò che concerne il giudizio sui meriti e sui demeriti. I Rākṣasa e i Daitya sono ora, o divino, in potestà tua, come pure tutto il trimundio, i Dānava e gli uomini ».[1]

Nāsiketu disse: Così parlando Nārada con Yama, si videro quivi arrivare carri a migliaia. Il re degli dei,[2] a cavallo di Airāvata, in vesti sontuose e ornamenti di perle, colle (reali) insegne di stendardi e d'ombrelli, (seguito) da un'orchestra incantevole per (il concento di) liuti e di flauti, precedeva attorniato dalle Apsaras in mezzo al rullio di grandi

viçramya tatkṣaṇaṃ tatra tv idam āha mahāmuniḥ |

nārada uvāca

dharmarāja vicārāya sthāpito hariṇā svayam |
dharmasaṃdarçanārthāya samāyāto bhavadgṛham V) || 11

dharmādharmavicāraṃ ca sarvaṃ brūhi mamā 'grataḥ |
adhunā rākṣasā daityās te deva vaçavartinaḥ || 12

trailokyam akhilaṃ sarve tathā dānavamānavāḥ |

nāsiketur uvāca

evaṃ kathayatas tatra nāradasya yamena hi |
āgacchanti vimānāni dṛçyante sma sahasraçaḥ VI) || 13

mahādundubhinirghoṣair apsarobhiḥ samāvṛtaḥ |
hastyaçvarathasaṃghānāṃ nādair bhūrinadīkalpaiḥ VII) || 14

muktābharaṇavāsobhir dhvajacchattrair vibhūṣitaḥ |
vāditrair vividhais tatra vīṇaveṇumanoramaiḥ || 15

---

[1] Con evidente allusione alla vittoria di Yama, argomento del cap. XII, 32-47.

[2] Indra, che fece suo l'elefante Airāvata o Airāvaṇa, nato dallo sbattimento dell'oceano. Cfr. MBh. I, 18.

tamburi e al fragor delle torme di elefanti, di cavalli e di carri, simile al crosciare di molteplici fiumi.

(Allora) Yama, accompagnato dalle schiere degli asceti, uscì (dalla sala) ratto come il vento; il fulgidissimo re della giustizia entrò nel suo palazzo e tutti i suoi sgherri, atterriti, si sparpagliarono in tutte la direzioni.[1] Essendo io pre-

airāvatasamārūḍho devarājaḥ puraḥsthitaḥ |
nirgato vāyuvegena yamo munigaṇair vṛtaḥ || 16

dharmarājo mahātejā sa svaveçmani praviṣṭaḥ[VIII)] |
dūtās te bhayasaṃtrastāḥ sarve naṣṭā diço diçaḥ || 17

---

[1] Nella versione parallela del Var. Pur., CCVIII 1-3, Yama non fugge, ma si scolora in volto e si adira vedendo passare attraverso al suo regno alcuni santi asceti, che vanno al cielo colle mogli e i congiunti. Dimandato da Nārada intorno alla cagione del suo turbamento, fa palese il suo dispetto per il festoso incedere di quei penitenti, che passano impunemente sotto i suoi proprî occhi, facendolo talora segno ai loro motteggi.

Ma ecco avanzarsi sopra un cocchio una donna insigne per fedeltà al marito, che, esortato il re della giustizia a non aver rancore contro i santi asceti, sale al cielo fra l'echeggiare di suoni e di canti. Yama si prosterna al suo passaggio.

Nārada apprende poi dal re della giustizia che costei è una *pativratā* (fedele al marito) e che siffatte donne, per la loro santità, incutono timore agli stessi dei. A conferma del suo asserto Yama racconta la storia della *pativratā* Rūpavatī, moglie di Janaka, la quale, aiutando un giorno il marito a dissodare un campo durante una gran carestia, venne meno per il tremendo ardore del sole. E poichè nel cadere rivolse al sole l'occhio sdegnato, scese in terra impaurito il beato Vivasvat (Sole) implorando perdono e offrendo in ammenda acqua, scarpe e un ombrello. Coi quali doni la regina placata perdonò al generoso dio.

I due episodî, e del Nās. Upakh. e del Var. Pur., sono evidentemente paralleli, e sebbene non sia detto nel nostro testo per qual ragione il re degli dei, seguito delle Apsaras, attraversa il regno di Yama, si comprende facilmente che il divino corteggio accompagna al cielo una *pativratā*, altrimenti la successiva apo-

sente Yama si rifugiò nella sua reggia e la folla dei morti ritornò addietro per l' impervio cammino.

Tornò quindi Yama al suo posto coll' animo sconvolto dal terrore e quel toro degli asceti (di Nārada), vedendo il re della giustizia, gli disse: « Di' la verità, o gran re, la cui potenza è eguale a quella di Brahmā: i tremendi Asura e i

mayi [hai] 'vaṃ dṛçyamāne svālayam agamad yamaḥ |
tenai'va durgamārgeṇa pretasaṃkhyā nivartitā || 18
punaḥ tatrā "gato dharmo bhayabhītena cetasā |
tathā dṛṣṭvā [dha]rmarājam pro[vā]ca munipuṃgavaḥ [IX] || 19

---

teosi della moglie di Janaka (XIX 10-19) sarebbe inopportuna. Differisce nelle due versioni l'encomio, del pari che il nome, della santa regina, le cui virtù sono dal nostro testo enumerate in modo generico, mentre il Var. Pur. narra un particolare episodio della vita di lei, atto a giustificare e spiegare il riverente timore di Yama. Anche qui si palesa la maggiore antichità della versione del Varāha- (V. GSAI, XVI p. 34 sg., risp. [53] sg.), i posteriori rifacimenti della quale hanno assai perduto della primitiva integrità e chiarezza. Mentre infatti la storia di Satyavatī non suscita in noi reminiscenza classica alcuna, quella di Rūpavatī ferma la nostra attenzione per una vaga somiglianza col noto episodio rāmāyaṇico della nascita di Sītā (III, 4, 6-19). Anche allora Janaka era andato *colle pie sue consorti* a rompere la terra col vomere, non per desiderio di raccolta, sibbene per segnar coll' aratro la cerchia del sacrificio. Sarebbe forse da vedere nel mito rāmāyaṇico la prima scaturigine della leggenda purāṇica di Rūpavatī? Non vorremmo affermarlo, ma non ci sembra improbabile.

L' atteggiamento di Yama dinanzi ai beati, più conveniente a un demonio che al luminoso giudice de' buoni e dei cattivi i cui celesti attributi sono stati descritti e dal Nās. Up. (IX, 11-13 *a b*) e dal Var. Pur. (20*cd*-24), apparisce insolito e strano. Certo è da vedere in questo luogo un riflesso delle più tarde concezioni escatologiche, proclivi a vedere nel re della giustizia il puro e semplice reggitore dell' inferno, dopochè i caratteri divini del vedico Yama si erano venuti oscurando per la crescente disistima dei caduchi godimenti celesti.

Rākṣasa sono tutti in tuo potere e tu imperi su tutto il trimundio, perchè dunque, impaurito, ti sei allontanato colla velocità del vento? Appaga questa curiosità che si è destata in me ».

Udito il discorso di Nārada, rispose allora Yama: « Ti racconterò tutto ciò, o ottimo asceta; è una cosa segreta, o sommo brāhmaṇo, ma io ti svelerò l'arcano. Ora (però) devo rivolgere ogni mia attenzione al giudizio ».

Mentre così parlavano il ṛṣi Nārada e Yama, entrarono nella sala i messi soggetti a Yama, i quali, fatto l'*añjali*, [1] rivolsero al re della giustizia queste parole: « Comanda, o gran re, che dobbiamo far noi, tuoi servi? »

nārada uvāca

satyaṃ brūhi mahārāja brahmatulyaparākrama |
asurā rākṣasā ghorāḥ sarve te vaçavartinaḥ [X)] || 20

trailokyam akhilaṃ cai 'va tava çāsane saṃsthitam [XI)] |
mama kautukam utpannaṃ kathayasva mamā 'grataḥ || 21

kasmāt tvaṃ bhayasaṃyukto vāyuvegena nirgataḥ |
nāradasya vacaḥ çrutvā pratyuvāca tadā yamaḥ [XII)] || 22

yama uvāca

kathayāmi muniçreṣṭha sarvam etat tavā 'grataḥ |
asti guhyaṃ dvijaçreṣṭha tv ahaṃ vakṣyāmi te rahaḥ [XIII)] || 23

idānīṃ ca mayā kāryo vicāras tu prayatnataḥ |
evaṃ kathayamānau tau nāradarṣir yamas tathā || 24

sabhām praviṣṭās te dūtā yamasya vaçavartinaḥ |
kṛtāñjalipuṭā bhūtvā dharmaṃ vijñāpayanti te || 25

ājñāpaya mahārāja kiṃ kurmas tava kiṃkarāḥ |
teṣāṃ tad vacanaṃ çrutvā dharmarājo mahāmatiḥ || 26

---

[1] Cfr. I 34 c; XI 7 d e la n. 2 a pag. 43, risp. [62], del volume XVI del GSAI.

Questo avendo udito il sapiente re della giustizia, così rispose a' suoi messi che gli stavano dinanzi: « Quelli che si macchiarono di opere peccaminose e furon sordi alla voce della pietà e del dovere, devon esser puniti con quei tormenti che hanno esatto riscontro nei peccati onde quei protervi si macchiarono ». [1]

Udito l'ordine di Yama, uscivano gli sgherri sollevando con ira i loro bastoni e, acciuffati i peccatori, quale straziavano con fruste di ferro, spiedi e martelli, quali scagliavano nel sangue della Vaitaraṇī, brulicante di vermi e animali rapaci.

Gli uccisori di brāhmaṇi e di vacche, i parricidi, i matricidi, i traditori dei maestri e degli amici, chi vien meno a' suoi voti, gli ipocriti, i negligenti dei proprî doveri, gli eresiarchi, i cattivi padri di famiglia, stanno immersi lungamente entro la Vaitaraṇī. Vengono poi fatti passare attraverso innumerevoli nascite, incarnandosi in quei corpi che la qualità delle opere compiute loro comparte. [2]

Inoltre per mille nascite son tormentati da dieci milioni di malattie.

Chi abusa della fiducia dell'amico [3] o uccide il padrone, rinascerà sotto forma di albero [4] e perirà per via d'incendio;

uvāca vacanam [e]ta[d] dūtān agrataḥ [saṃ]sthitān |
pāpakarmadurācārā dayādharmavivarjitāḥ || 27

yeṣu yeṣu ca pāpeṣu saṃsaktāḥ pāpakariṇaḥ |
teṣu teṣu ca duḥkheṣu çāsanīyā durātmikāḥ || 28

. . . .

evaṃ yonisahasreṣu pīḍitāḥ koṭivyādhibhiḥ |
mitraviçrambhaghātī XIV) ca svāmighātī tathai 'va ca || 42

[1] In altre parole: « colla pena del taglione o contrappasso », che abbiamo visto applicata in più luoghi del nostro poemetto: IX 40-41; X 6-9, 11, 17, 22-23, 25-26, 27, 32.

[2] La forza che determina la specie di corpo ove l'anima e il *liṅgaçarīram* entrano a incarnarsi è l'invisibile influsso delle opere anteriori, chiamato dal Sāṃkhyam « adṛṣṭam, *fato* ».

[3] Locuzione analoga all'altra, più comune « viçvāsaghātin ».

[4] Cfr. M. XII, 9.

chi dà la morte a un cavallo, a un cammello o ad un asino, assumerà natura di avvoltoio. L' uccisore di un cane, di un gatto, di un montone o di un capro, dopo esser passato per cento (di quelle) matrici (ove l' uomo s' incarna in punizione dei commessi) peccati, rinascerà calzolaio. Chi ha usato sevizie alla sorella, cadrà in una grave itterizia e il tremendo ardore della febbre sarà la sua morte. Il crudele uccisore d' una fanciulla rinascerà commediante e il ladro d' oro lavandaio. Questi altri malvagi: il ladro di gemme; l' odiator della madre, del padre o del maestro; l' incendiario, l' avvelenatore e l'omicida; morranno tutti venendo alla luce, per migliaia di nascite. [1]

Vidi pure colà il segretario Citragupta, (intento a) scrivere nel suo registro i nomi, proclamandoli ad alta voce. Egli è l'autore della creazione e della distruzione e l' arbitro della morte

sthāvaratvaṃ bhavet teṣāṃ dāvamṛtyur bhaviṣyati |
açvoṣṭrakharaghātī ca gṛ[dhra]yoniṣu jāyate || 43

çvānamārjāraghātī ca meṣājavadhako 'pi ca |
pāpayoniçataṃ gatvā carmakāro bhaven naraḥ || 44

tāḍitā bhaginī yena pāpas tasya bhaviṣyati |
pāṇḍurogo bhaven mṛtyur jvaradāhaḥ sudāruṇaḥ || 45

kanyāghātī durātmā ca naṭayoniṣu jāyate |
hemacauraḥ pumāṃç cai 'va rajako jāyate naraḥ || 46

ratnahārī durātmāno mātṛpitṛgurudveṣī XV) |
yo 'py agnidaḥ syād garadaḥ puruṣaghnaç ca yo naraḥ || 47

te ca garbhād vinaçyanti yāvad yonīḥ sahasraçaḥ XVI)
evaṃ dṛṣṭo mayā tatra citraguptaç ca lekhakaḥ || 48

likhite pustake cai 'va nāmāni parikīrtayan |
sṛṣṭisaṃhārakārī ca sa sarvajīvanāntakaḥ || 49

---

[1] Cfr. l'enumerazione delle nascite contenuta nel cap. CCII del Var. Pur., cll. 34-78, e M. XII 41-81.

d' ogni essere vivente; [1] egli crea la vita, l'opera, il pensiero, la sapienza, la ricchezza e la felicità di tutti gli esseri: la pena è decretata da lui.

. . . .

āyuḥ karma cittaṃ ca vidyāṃ vittaṃ sukhaṃ tu ca yo |
sṛjati sarvabhūtānāṃ khedas teṣāṃ nividyate || 50

NOTE CRITICHE.

I) Quanto alla violazione della regola che vieta l' anfimacro dopo la prima sillaba dei pāda pari, cfr. GSAI, v. XVI, p. 65, risp. [84], n. IX.

II) Da *B*, p. 54, l. 2, l' intero semiçl., emendando l' erroneo मधुमत्सु° del pā° *d*. *A* corr.

III) Da *B*, p. cit. l. 3 sg., l'intero semiçl. *A*: dīrgham mārgaṃ na gacchanti svalpam mārgaṃ vrajanti te |

IV) Da *B*, p. cit. l. 5 sgg. gli çll. 7 e 8. *A* corr.

V) Espungo lo çl. seguente (12 del MS):

dharmādharmavicārāyacaturdhāsaprakīrtitāḥ |
prajānāṃkriyateyantaddarçanārthamihagātaḥ ||

che appare interpolato perchè è quasi una ripetizione dello çl. 11.

VI) Da *B*, p. cit. l. 9 sg., i pā° *c*, *d*, *e*, *f*. *A* corr.

VII) Cong. *A*: पूरितादिकृव : ; diff. *B*. La forma ⏑ ‒ ‒ ⏓ come seconda dipodia dei pāda pari ricorre anche in altri luoghi del nostro testo, p. es. IV 9 *b*, 14 *d*; XVIII 17 *b*, 47 *b*. Cfr. GSAI, v. XVI p. 65 risp. [84], n. II.

VIII) Da *B*, p. 55, l. 2, il pā° *b*. Lez. di *A*: najānesamataḥkvacit |

IX) Da *B*, p. cit. l. 4 sg. l'intero çl. *A* corr.

X) Da *B*, p. cit. l. 5, l' intero çl., emendando in *d* l'erroneo: वंशवह्नी : sulla scorta dello çl. 25 *b*. *A* corr.

---

[1] Con evidente trasferimento dei poteri di Yama a Citragupta, considerato in questo luogo come l'*alter ego* del re della giustizia. V. adh. VI 2.

XI) Da *B*, p. cit. l. 5 sg., il pā° *b*. Lez. di *A*: tvadājñagocaraṃgataḥ |

XII) Da *B*, p. cit. l. 7, le due ultime parole del pāda *d*, così corrotte in *A*: « tatotakaḥ ».

XIII) A partire da questo çl. incomincia in *B* la storia di Janaka e di Satyavatī (p. 55, l. 8-56, l. 5), che forma invece in *A* la conclusione del poemetto (XIX, 4*cd*-19). Prescindendo da questa trasposizione, i due MSS si corrispondono.

XIV) Em. del °विस्तंभ° di *A*. Diff. *B*.

XV) Da *B*, p. 60, l. 1, il pā° *b*. *A* corr.

XVI) Da *B*, p. cit. l. 1 sg. l'intero semiçl. *A* corr.

Adhyāya XIX.

Il racconto dell'andata della moglie di Janaka al cielo.

Nāsiketu disse: Tutti gli asceti mi ascoltino. Stando vicino al re dei morti, il divino ṛṣi Nārada, sommo penitente, fece questa dimanda a Yama: « Raccontami perchè, impaurito, sei scappato in fretta e furia. »

Udite le parole di Nārada, rispose allora Yama: « A te svelerò, o sommo asceta, un gran mistero, che cancella ogni peccato e accresce i meriti religiosi e la virtù. È una storia divina, che distrugge le colpe degli uomini.

nāsiketur uvāca

çṛṇvantu ṛṣayaḥ sarve yamam papraccha nāradaḥ |
pretarājasamīpastho devarṣiḥ paramo muniḥ || 1

ākhyāhi me katham tvaṃ hi nirgataḥ satvaraṃ bhayāt |
nāradasya vacaḥ çrutvā pratyuvāca tato yamaḥ || 2

yama uvāca

atiguhyam muniçreṣṭha kathayāmi tavā 'grataḥ |
sarvapāpapraçamanaṃ dharmapuṇyavivardhanam || 3

Nell' antico Tretāyuga[1] fu un re gran penitente per nome Janaka, famoso, assiduo celebratore del sacrificio del cavallo. Ti parlerò del suo regno; ascolta, toro degli asceti.

Quel re fedele ai suoi grandi voti, sempre paziente, dai sensi domi, pieno di amore per i suoi sudditi, (vigile) custode della (sua) terra, non vessava mai la gente, essendo privo di difetti, come l'ira, la cupidigia eccetera, e conoscendo a fondo la Çruti.

Nell' ameno suo regno, (ricco d') alberi Kāla[2] dai molti fiori, (ben provvisto di) vacche turgide di latte, il popolo era tutto dato alla virtù, longevo, esente da malattie e da imperfezioni.

upākhyānam idaṃ divyaṃ narāṇām pāpanāçanam |
purāṇe tretāyuge vai [I)] rājā hy āsīn ma[hā]tapāḥ || 4

janako nāma vikhyāto hy açvamedhakaraḥ sadā |
tasya rājyam pravakṣyāmi çrūyatām munipuṃgava || 5

mahāvratadharo rājā nityaṃ kṣānto jitendriyaḥ |
prajānāṃ vatsalaç cai 'va pṛthivīpālakas tathā || 6

nai 'vo 'dvegaṃ karoti sa prajānāṃ ca narādhipaḥ |
krodhalobhādibhir doṣair rahitaḥ çrutipāragaḥ || 7

ramaṇīye hi tadrājye lokā dharmaparāyaṇāḥ |
bahupuṣpāḥ kālavṛkṣā bahukṣīrāç ca dhenavaḥ [II)] || 8

dīrghāyuṣaḥ prajāḥ sarvā rogavyādhivivarjitāḥ |
evaṃvidhaṃ hi tad rājyaṃ janakasya mahātmanaḥ [III)] || 9

---

[1] La seconda epoca cosmogonica, successiva all'età dell' oro o Kṛtayuga. Nel Tretāyuga non fanno difetto virtù religiose, ma il bene, lungi dall'esser fine a sè stesso, si compie per un determinato scopo, sia pure nobile. Succede il Dvāparayuga, nel quale la metà della primitiva rettitudine scompare dal mondo, e finalmente il Kaliyuga, la nostra età, nella quale soltanto un quarto delle pristine virtù è restato nel mondo. V. Dowson, Class. Dict. of Hindu Myth., London 1879, p. 381 sgg.

[2] Il *Dolichos biflorus* dei botanici.

Tale era il regno del magnanimo Janaka, la cospicua moglie del quale, per nome Satyavatī, era munita di tutti i segni fausti, virtuosa, sommamente dedita al voto della verità, fedele al marito, cui amava come la propria vita, e sempre pronta a eseguire ogni comando di lui. Devota al consorte come a un dio e sottomessa ai suoi voleri, ella godeva della felicità di lui e si addolorava de' suoi dolori, lieta quando il marito era allegro e (solita a) rivolgergli parole affettuose anche quand'era adirato. Veridica, scevra di collera, devota agli dei e ai brāhmaṇi, costante nel voto fatto a Gaurī e sempre dedita al culto di questa dea, teneva in sommo onore l'ospite e i Penati in (sua) casa.

Dotata di siffatte virtù, la bellissima (Satyavatī) di stirpe regale, fedele al marito, purissima, sollecita del bene di tutte le creature e ultima a chiedere il cibo quando già il marito e il suo seguito si fossero saziati, se ne andò in Amaravatī entro un cocchio divino, essa, la leggiadra moglie di Janaka, emancipata (da quei legami che sono) la virtù, il piacere e l'utile.

tasya bhāryā samākhyātā nāmnā satyavatī çubhā |
sarvalakṣaṇasampūrṇā satyavrataparāyaṇā [IV] || 10

pativratā patiprāṇā bhartṛvākyakarī sadā |
svabhartṛdaivatābhaktā svabhartuç cā 'py anuvṛttā || 11

bhartuḥ saukhyena sukhitā bhartur duḥkhena duḥkhitā |
hṛṣṭā bhartari saṃtuṣṭe kruddhe 'pi priyavādinī || 12

satyavratā jitakrodhā devabrāhmaṇapūjakā |
gaurīvratadharā nityaṃ gaurīpūjanatatparā || 13

pūjayanty atithiṃ bhaktyā gṛhe ca gṛhadevatāḥ |
evaṃguṇaiḥ samāyuktā rājaputrī manoharā || 14

pativratā mahāpuṇyā sarvabhūtahite ratā |
patyau ca parivāre ca saṃtṛpte bhojanārthinī || 15

janakasya priyā bhāryā dharmakāmārthamokṣakā |
divyaṃ vimānam āruhya prayā[tā] sā 'marāvatīm || 16

Tutti gli dei, Indra e gli altri, vennero incontro alla regina, che, avendo inchinato Brahmā, fu da lui onorata. Ella risalì (quindi) sul cocchio festeggiata con suoni e con canti, e i peccatori, al solo vederla, furono percossi da paura. Nel cielo di Brahmā, di Viṣṇu e di Çiva, in compagnia del marito, costei se ne va a diporto sui carri (celesti), onorata dagli dei.

Sopra gli uomini dai sensi domi, scevri di collera, virtuosissimi, sempre costanti nel voto fatto a Viṣṇu, sommamente devoti ai maestri, (soliti a) accoglier l'ospite con tutti gli onori dovuti, sopra costoro (dico) io non ho alcuna potenza.[1] Essi gioiscono in un luogo eccelso, nella suprema sede di Çiva, e i miei sgherri hanno sempre paura della loro potenza. — Eccoti esposta, o pio, tutta questa storia, in poche parole. »

Ciò avendo udito, se ne andò il divino ṛṣi al cielo ed io venni frettoloso ai tuoi piedi, (o padre).

sarve çakrādayo devā nirgatās tatra sammukham |
pitāmahena sā rājñī praṇipatya samarcitā || 17

sā vimānasamārūḍhā gītavāditraçobhitā |
tasyā darçanamātreṇa pāpāç co 'pahatā bhayāt V) || 18

brahmaloke viṣṇuloke çivaloke tathai 'va ca |
modate bhartṛsaṃyuktā vimānaiḥ surapūjitā || 19

jitendriyā jitakrodhā dharmiṣṭhāç cai 'va ye narāḥ |
viṣṇuvratadharāḥ çaçvad gurubhaktiparāyaṇāḥ || 20

pūjayanty atithiṃ bhaktyā na teṣām prabhavāmy aham |
modante parame sthāne çivasya paramālaye VI) || 21

bibheti VII) tejasā teṣām maddūtaç cai 'va sarvataḥ |
etat sarvaṃ samāsena kathitaṃ tava suvrata || 22

etac chrutvā surarṣiḥ sa prayātas tridaçālayam |
aham apy agamaṃ tūrṇaṃ bhavatpādasamīpataḥ || 23

---

[1] Contrariamente all'esplicita asserzione dell'adh. XIII, 7 *a b*. V. p. 142, risp. [164] di questo XVII v. del GSAI, n. 1.

Compiuto il racconto, Nāsiketu si tacque, e gli asceti, stupiti, tornarono con rinnovato fervore alle lor penitenze.

Vaiçampāyana disse: Così fu da me raccontata tutta questa storia che accresce i meriti religiosi e cancella i peccati. Avendo udito questo racconto divino, che conferisce purezza e distrugge le colpe (commesse), l'uomo non è augustiato dalla morte nè cade nell'inferno, ma, varcando tutti i mondi, se ne va in Amarāvatī.

. . . .

vaiçampāyana uvāca

itthaṃ sarvam mayā "khyātam puṇyadam pāpanāçanam |
na mṛtyur bādhate teṣāṃ narake na patanti te || 29

çrutvā ce 'māṃ kathāṃ divyām pavitram pāpanāçinīm |
sarvāṃl lokān atikramya yānti te cā 'marāvatīm || 30

NOTE CRITICHE.

I) Cong. *A*: vipra, con manifesta violazione delle leggi metriche. Diff. *B*.

II) Da *B*, p. 55, l. 9 l'intero çl. *A* corr.

III) Da *B*, p. cit. l. 10, l'intero semiçl., emendando il « naresasya » in « janakasya », sulla scorta di *A*: evaṃguṇamayo rājā janakākhyo hi dharmavit | L'elogio di Janaka prosegue in *A* per altri due çll.:

saddharmair anvito rājā kṣamī dānto jitendriyaḥ |
prajānām pālakaç cai 'va sarvabhūtadayāratah || 10

prajānām eva rakṣārthaṃ [vīrya]vikramālaṃkṛtaḥ |
sadā mālākāra iva rakṣant sa sakalāḥ prajāḥ |
evaṃvido mahārājo janako nāma viçrutaḥ || 11

ma poichè ripetono cose già dette, li abbiamo espunti come interpolati, preferendo il testo accorciato di *B*.

IV) Da *B*, p. 55, l. 10; 56, l. 1, l'intero çloka.

V) Cong. *A*: °हतामपि . *B* non soccorre.

VI) Cong. *A*: çivatatveparelayaḥ. Diff. *B*.

VII) Cang. *A*: विभेशि . Diff. *B*.

INDICE DEI CAPITOLI

N.B. Il numero romano indica il volume del GSAI nel quale i singoli capitoli sono stati inseriti, mentre la prima cifra araba designa la pagina secondo la sua collocazione nel corpo di ciascun volume e la seconda determina la pagina secondo il posto che occupa nel complesso del nostro lavoro.

Dott. Ferdinando Belloni-Filippi.

DI UN NĪTIÇĀSTRA ANONIMO

Chi non sa che da libri e manoscritti indiani, badando ai soli titoli, si possono soffrire amari disinganni? le sinonimie nei nomi delle opere e degli autori, le perifrasi proteiformi, le trascrizioni nei più vari alfabeti, ti fanno credere di aver trovato cosa nuova: ma ti avvedi, alle prime pagine, che o l'opera, o l'autore, o l'una e l'altro, sono vecchie conoscenze, vestite in altra foggia. In un librettino in caratteri tamulici, venutomi in questi giorni da Londra, avevo riposto alcune speranze. Stampato da un Rāghavācārya « nella sua propria stamperia Vyavahārataranginī », a Cennapurī, nel mese dell'Ariete del ciclo di Vikrama, aveva nel frontespizio: « çrīr astu | çrīmate Hayagrīvāya namaḥ | çrīMahābhārataManusmṛti-Bhartṛhary-ādigranthāntargatanītipratipādakaçlokasahitam **Nītiçāstram** ». Da un *Nītiçāstra* che attinge al Mbh., a Manu, a Bhartṛhari e ad altri (*-ādi-*) libri c'era da aspettarsi se non covoni di sentenze nuove, almeno qualche spiga; chè la sapiente ricchezza degli *Sprüche* boethlingkiani invita a ricerche ed acquisti incessanti: più si ha e più si vorrebbe avere. Ahimé! le 172 strofe sanscrite del libriccino, accompagnate ciascuna da glosse (*Maṇipravāha-vyākhyā*) in lingua tamula, non erano che la ristampa, in caratteri tamulici, del *Nītiçāstra* telugu già quasi tutto travasato negli *Indische Sprüche!* Dico « quasi tutto », perchè, oltre alle due strofe introduttive

> sabhākalpatarum vande vedaçākhopajīvitam
> çāstrapuṣpasamayuktam vidvadbhramaraçobhitam
>
> praṇamya sarvalokeçam devadeveçvaram Harim
> Nītiçāstram pravakṣyāmi sarvaçāstrārthasammitam,

non figurano nella grande raccolta le strofe 117-141 (che ho trovate corrispondere a Manu IV 37-38, 43-48, 50-51, 53, 57, 60, 66-69, 71-73, 129, 133, 135, 138, 141); le strofe 145, 148-151 (= Manu III, 15. IV, 2, 4-6); e finalmente le strofe che qui sotto trascrivo, non senza speranza che altri possa presto rintracciarne la fonte:

21. ekaikā gaus trayaḥ siṃhāḥ pañca vyāghrāḥ prasūtibhiḥ
adharmo naṣṭasantāno dharmaḥ santānavardhanaḥ

25. uttamaṃ kulavidyāyā madhyamaṃ kṛṣivāṇijāt
adhamaṃ sevayā vṛttiḥ mṛtiç cauryopajīvanam

28. atithau tiṣṭhati dvāri hy apo gṛhṇāti yo naraḥ
āpo' çanaṃ surāpānam annaṃ gomāṃsabhakṣaṇam

47. vivādaçīlāṃ svayam arthacoriṇīṃ
parānukūlāṃ parihāsabhāṣiṇīm
agrāçinīm anyagṛhapraveçinīṃ
tyajanti bhāryāṃ daçaputramātaram

50. çataniṣko dhanāḍhyaç ca çatagrāmeṇa bhūpatiḥ
çatāçvaḥ kṣatriyo rājā çataçlokena paṇḍitaḥ

74. pitā cara ṛṇavān çatrur mātā ca vyabhicāriṇī
bhāryā rūpavatī çatruḥ putraḥ çatrur apaṇḍitaḥ

79. daridrāya kṛtaṃ dānaṃ çūnyalingasya pūjanam
anāthapretasaṃskāram açvamedhasamaṃ viduḥ

81. abhuktvā' malakaṃ pathyaṃ bhuktvā tu badarīphalam
kapitthaṃ sarvadā pathyaṃ kadalī na kadācana

93. durvṛtto vā suvṛtto vā mūrkhaḥ paṇḍita eva vā
kāṣāyadaṇḍamātreṇa yatiḥ pūjyo na saṃçayaḥ

98. bhūpadakṣiṇaṣatkena Kāçīyātrāyutena ca
setusnānaçatair yac ca tat phalaṃ mātṛvandane

100. rājavat putradārāç ca svāmivan mitrabāndhavāḥ
ācāryavat sabhāmadhye bhāgyavantaṃ stuvanti hi.

Le varianti offerte dal nostro testo coincidono quasi sempre con quelle del *Nītiçāstra* telugu: ma qua e là qualche lezione è da preferirsi a quelle accolte dal B. o alle emenda-

zioni da lui proposte. Darò un solo esempio. La strofa 105 così suona negli *Sprüche*[2] 6103:

vidyāç catasraḥ sādhyāḥ syur janmanā sahasaṃbhavāḥ
gāndharvaṃ ca kavitvaṃ ca çūratvaṃ dānaçīlatā

« Vier angeborene Fähigkeiten muss man zu vervollkommnen suchen: die Tonkunst, die Dichtkunst, den Heldenmuth und die Freigebigkeit. » — Non è strano che la musica, la poesia, l'eroismo e la generosità sieno qui definite come « qualità innate » in ogni persona? Ma la scorretta lezione del telegu « vidyāç ca tisro » doveva emendarsi non già con « vidyāç catasraḥ sādhyāḥ » ma con « vidyāç catasro 'sādhyāḥ », traducendo: « Quattro doti non si possono acquistare (con lo studio), giacchè esse sono innate (in determinati individui): la musica, la poesia (*poetae nascuntur!*), l'eroismo[1] e la generosità ».

1 aprile 1904.

P. E. Pavolini.

[1] Il collega Formichi mi ricorda le parole del Göthe: Der Mut verlernt sich nicht, wie er sich nicht lernt (*Götz v. B.* IV, 4).

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA ARABA.

La Biblioteca Nazionale di Parigi possiede l'unico codice che ci ha conservato le opere religiose di Muhammad b. Tûmart, dettate dal suo fedele discepolo 'Abd al-Mu'min b. 'Alî. Muhammad b. Tûmar è il fondatore della dinastia degli Almohadi e 'Abd al-Mu'min b. 'Alì è il suo successore che dominò sul Magreb, dal golfo di Gabes all'Oceano Atlantico, e su tutta quasi la Spagna musulmana. E siccome il movimento almohade era religioso e politico, s'intende qual interesse per la storia in generale abbiano le opere d'Ibn Tûmart. Il «Gouvernement général de l'Algérie», nel pubblicare e rendere accessibile a tutti queste opere, si è reso assai benemerito degli studî.[1]

Una magistrale introduzione del Goldziher, il grande conoscitore della storia dell'Islam, ragiona d'Ibn Tûmart, relativamente al quale un primo punto importante è l'influenza avuta su di lui da Gazzâlî; essa non può negarsi, sebbene non come e quanto si afferma. Non solo è leggenda che Ibn Tûmart siasi incontrato personalmente con Gazzâlî, o nell'Irâq o a Gerusalemme o a Damasco, ma in parecchi punti egli differiva dalle sue dottrine. Uno di questi punti è la credenza del perpetuo esistere nel mondo di un imâm infallibile, un mahdi

---

[1] *Gouvernement général de l'Algérie. — Le livre de Mohammed Ibn Toumert.* Alger, 1903.

che sarebbe tanto essenziale nell'islam che chiunque non ha conosciuto il mahdi del suo tempo, muore in ugual condizione di coloro che morivano nella «ignoranza» anteriore a Maometto. Questa credenza era di somma importanza politica per Ibn Tûmart che si dava per il Mahdi del suo tempo, e giovava grandemente al prestigio di lui, ma era affatto estranea alle dottrine di Gazzâlî. Senonchè l'autorità di Gazzâlî aiutò molto il movimento almohade contro l'indirizzo del « fiqh » allora vigente nell'occidente. Questo seguiva la scuola di Anas b. Mâlik, propagata per mezzo di noti manuali, come la celebre « mudawwana» di 'Abd ar-Raḥmân b. Qâsim, e quella scuola vi è seguita anco ai nostri giorni. Ma lo studio del « fiqh » si era, per così dire, isterilito in una casuistica di minute applicazioni giuridiche, senz'essere ravvivato da spirito religioso o nudrito del Corano o degli « hadîth; » la scienza stessa degli « 'uṣûl » o « fondamenti del fiqh » introdotta da Šâfi'î, era negletta in Occidente. Contro un indirizzo press'a poco di tal genere, che toglieva il carattere sinceramente religioso agli studi, per ridurli ad una scienza di giurisprudenza rispondente solo a scopi mondani, si levò potentemente Gazzâlî, e la sua autorità fu appoggio ed aiuto ad Ibn Tûmart e ai suoi successori, per analoghi procedimenti contro il sistema vigente nell'Africa del nord e nella Spagna. Quivi parecchi scrittori si erano levati contro i libri di Gazzâlî, che sotto il governo almoravide erano proscritti.

La riforma di Ibn Tûmart aveva anco una parte, dirò così, speculativa, specialmente in una concezione strettamente logica del « tauḥîd » secondo i Mutaziliti, e nell'evitare, nel senso del semi-razionalismo degli Aš'ariti, l'interpretazione letterale e servile di taluni passi del Corano; sebbene del resto egli fosse seguace della tradizione costante, e nemico delle interpretazioni personali. L'indirizzo religioso e specialmente l'antropomorfismo rimproverato agli Almoravidi, li equiparava quasi agl'infedeli, e la guerra contro di loro era una guerra santa; anche qui la religione era uno strumento politico a vantaggio d'Ibn Tûmart. Il zelo fanatico del musulmano pio che anco come privato, si oppone a tutto ciò che è « munkar, » o contrario alla lettera e allo spirito dell'islam, e lo distrugge, era un'arma potente di politica mondana.

La lettura della mirabile introduzione del Goldziher mostra chiaramente l'importanza degli scritti di Ibn Tûmart, per giudicare di lui e dell'opera sua; essi sono vari e l'indice particolareggiato n' è dato alla pagina 402. Alcuni hanno speciale attinenza alla giurisprudenza, ma più spesso si aggirano nel campo strettamente religioso. Molto notevole è l' « 'aqîda » o « credo »; una « 'aqida » in forma più popolare fu data dal Goldziher nella ZDMG (« al-muršida »).

Il libro è preceduto dalle principali biografie che si hanno di Ibn Tûmart nelle opere di Marrâkâši, Ibn al-Athîr, Ibn Khallikân, Ibn Abî Zar' e Ibn Khaldûn; biografie del resto, che spesso non concordano fra loro, e ci lasciano incerti su alcuni punti, come per es., la data della nascita di Ibn Tûmart.

Un dotto e importante libro del Pr. Bel [1] tratta una parte della storia araba occidentale, cioè quella dei Bani Gâniya che dominarono sulle Baleari e sul nord dell'Africa. La storia del Magreb ha certamente bisogno, quante altre mai, di monografie che ne rischiarino le diverse parti; quando si parla del califfato di Cordova, del regno degli Almoravidi o degli Almohadi, non si riflette abbastanza quante popolazioni e quanti paesi erano di fatto indipendenti, ed avevano una vita ed una storia tutta propria.

I Bani Ġâniya erano parenti degli Almoravidi (Ġâniya era cugina di Yûsuf b. Tâšfin) e nel 1126 Muḥammad b. Ġâniya fu nominato governatore delle Baleari dal principe almoravide 'Alî b. Yûsuf. Quantunque a poco a poco resasi indipendente dagli Almoravidi, la dinastia dei B. Ġâniya formava quasi un seguito di questi. 'Alî b. Yaḥyâ, quando si vide minacciato dagli Almohadi, cominciò la lotta contro di essi, e, come già Agatocle e Scipione, ne trasportò il teatro in Africa (1184-1185) dove s'impadronì di Bugia. Le lotte successive tanto nell'est quanto

[1] *Les Benou Ghâniya derniers représentants de l'empire almoravide*, etc. par Alfred Bel prof. à la medersa de Tlemcen. Paris, Leroux, 1903.

nell'ovest, specialmente del fratello e successore di 'Alî, Yaḥyâ b. Ġâniya, che nel 1204 fu all'apogeo della sua potenza, fino a quando gli Almohadi ristabilirono il loro dominio, si leggono con molto interesse nel libro del Bel, il quale non lascia mai di accompagnare il racconto con erudite note, che rischiarano la geografia storica, ecc. Colla morte di Yaḥyâ b. Ġâniya sparisce l'ultimo resto della dinastia almoravide, quando già la potenza degli Almohadi era prossima al tramonto.

In appendice è dato il testo e la traduzione di una « riḥla » o viaggio che verso il principio del XIV° sec. fece nella Tripolitania e Afriqiya un autore poco noto, ma importante, at-Tiǧânî; un indice alfabetico dei nomi propri rende facile e comodo l'uso del libro.

Al Bel si deve ugualmente l'edizione di una canzone popolare, la Ǧâziya, [1] da lui medesimo raccolta fra i Banî Šugrân, che si connette col romanzo dei B. Hilâl. I quali oppressi dalla fame, per ottenere di soffermarsi nel paese di Tunisi, sono costretti a cedere allo sceriffo Bnu Hâšim la più bella delle donne della tribù, Ǧâziya, moglie di Dyâb, il quale avendola così perduta, si allontana e sparisce. Ma i Bani Hilâl pentiti del fatto, deliberano di andare alla ricerca di Dyâb, e grazie ad uno stratagemma, a loro si unisce anche Ǧâziya; Bnu Hâšim non vedendo tornare costei, muove alla testa di un grande esercito e la riprende, senonchè poco dipoi è sconfitto da Dyâb. La canzone è dunque un episodio del gran romanzo dei Banî Hilâl e precisamente di quella parte che narra le avventure della tribù nel viaggio verso l'ovest (« taġrîbât »). Nell'erudita introduzione l'Autore ragiona della leggenda, e ricorda che analoghi frammenti di essa già occorrono in Ibn Khaldûn. Ma la « Ǧâziya » è anco documento di forme dialettali magrebine, quantunque non riproduca esattamente un preciso dialetto; fra le forme singolari vi è « eddî » per « ellî »

---

[1] *La Djâzya chanson arabe*, par Alfred Bel, Paris, 1903. (Journ. Asiat.).

(الذي), شوار nel senso di « verso » e molte altre che il Bel diligentemente dichiara.

Un'opera molto rilevante per lo studio dei dialetti magrebini è quella del Marçais [1] sul dialetto di Tlemcen, il qual dialetto, secondo l'Autore, si distingue abbastanza dal tripolitano e tunisino da una parte, e dal marocchino dall'altra. Del resto la formazione di un dialetto ben distinto che abbia il suo centro a Tlemcen, corrisponde all'importanza politica avuta da quel paese per tanto tempo, e che deve aver lasciato tracce nella parlata, anche dopo che quell'importanza era perduta. Il libro del Marçais è una vera grammatica, ove tutte le parti (meno la sintassi) sono trattate con metodo filologico. Sono note alcune somiglianze fra i procedimenti fonetici del magrebino e quelli dell'arameo; tale è forse quello della vocale breve in sillaba aperta, trasportata avanti la consonante, come in siriaco per le consonanti contenute nella vox memorialis « mâran 'all » cf. per esempio: « meselmîn e mašelṃânûthâ. » Alla grammatica il Marçais ha aggiunto una crestomazia di testi popolari bene scelti e trascritti in lettere latine, in modo da far conoscere l'esatta vocalizzazione che mal si conosce nell'imperfetta scrittura araba.

Il 2° fascicolo dei *Beiträge* del Dr. Bekker [2] tratta dell'Egitto e delle sue condizioni economiche, dalla conquista fino ai Tulunidi; periodo meno ricco di grandi avvenimenti e meno studiato, sebben assai rilevante. L'Autore ragiona dapprincipio del sistema tributario nel 1° secolo, sistema che corrispondeva in origine a quello romano, ma che si venne man mano modi-

---

[1] *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, par W. Marçais, Directeur de la medersa de Tlemcen. Paris, Leroux, 1902.

[2] *Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, von Dr. Carl H. Becker, Privatd. a. d. Un. Heidelberg. Srassburg, Trübner, 1903.

ficando, finchè verso il mezzo del 2° secolo si passò al sistema arabo colla « gizya » e il « kharâg » affatto distinti. La storia di questo ramo della pubblica amministrazione, ricostruita dall'Autore è molto istruttiva. Nel capitolo seguente si ragiona di quel sistema di distruzione e di assimilazione, per il quale un paese copto e cristiano divenne, a poco a poco, arabo e musulmano. La dominazione araba mite dapprincipio, si fece sempre più grave, crebbero le imposte, esatte da impiegati oppressori. Più volte i Copti furono spinti a sollevarsi, ma l'insurrezione del 216, domata da al-Mamûn fu fatale per essi, perocchè una grande quantità di Copti si fece musulmana, mentre una popolazione araba compatta (per la maggior parte tribù dell'Arabia meridionale) aveva a poco a poco occupato il paese, rendendolo, anche per la lingua, un paese arabo. Ciò cambiava altresì la condizione di quell'elemento arabo che era dominante, quando la massa della popolazione era ancora copta. Ma la decadenza dell'Egitto appare da molti indizi, come dalle imposte aumentate e moltiplicate, senza una corrispondente ricchezza del paese. Solo colla dinastia Tulunide comincia una nuova èra per l'Egitto, la cui storia non si confonde più con quella del califfato, come di una provincia; molto fu giovato Ibn Tulûn dal suo forte esercito, ma non ostante le gravi imposte, il paese rifioriva e si riaveva. Il paragone fatto fra Ibn Tulûn e Mehemet Ali è giusto per molti riguardi.

Passando alla storia dei primi tempi dell'Islam, è da menzionare una pubblicazione di primo ordine e che avanzá celermente, il « kitâb aṭ-ṭabaqât al-kabîr » di Ibn Sa'd. [1] L'edizione di quest'opera fondamentale per lo studio dei primordi dell'islamismo, e alla quale tanti scrittori posteriori hanno attinto, è dovuta al Pr. Sachau, coadiuvato da valenti arabisti. Già è pubblicato il 3° volume che contiene le biogra-

---

[1] *Ibn Sa'd, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten u. der spätern Träger des Islams, b. z. J. 230 der Flucht.* Leyden, Brill, 1904.

fie dei Meccani e dei Medinesi che, a fianco di Maometto, combatterono a Bedr; è diviso in due parti, la 1ª e più estesa (sui combattenti meccani) è pubblicata dal Sachau medesimo, e la 2ª (sui combattenti medinesi) dal Dr. Horovitz. È pubblicato altresì, per opera del Pr. Brockelmann, l'8° volume contenente le biografie delle donne, cominciando da Khadîga. In una breve e magistrale introduzione il Sachau ragiona sulla più antica tradizione storica relativa a Maometto e all'Islam, la patria e primitivo centro della quale dimostra esser Medina, e ciò per cagioni storiche chiaramente delineate; tratta altresì del metodo d'Ibn Sa'd e delle fonti: Ibn Isḥâq, Abû Ma'šar, Wâqidî e 'Abd Allâh b. Muḥammad b. 'Umar al-Anṣârî, sul quale mancano notizie precise. Un riassunto del contenuto precede ciascun volume, e rende più comodo l'uso dell'opera; la quale, come Tabarî, sarà una fonte di primissima importanza per la storia dei primi tempi dell'islamismo.

Il testè nominato Ṭabarî, oltre la grande storia, il commento al Corano ecc., scrisse anche un libro sulle discrepanze dei giureconsulti nel risolvere le questioni, lo اختلاف الفقهاء libro pregevole per la sua antichità e per il suo autore, mentre le opere che si hanno a stampa su questo soggetto sono relativamente recenti, nè son guida sicura a ben conoscere la materia. Dell'opera di Ṭabarî non si conosce che un ms. incompleto, nella biblioteca del Cairo, il quale è stato recentemente pubblicato dal valente arabista Dr. Kern. [1] Egli l'ha corredato di note e vi ha aggiunto un'erudita introduzione, nella quale discorre di Ṭabarî, delle sue opere, degli altri scritti relativi alle discrepanze dei giureconsulti, della poca stima che Ṭabarî avrebbe avuto di Ibn Ḥanbal e delle notizie più o men leggendarie su tal proposito ecc. Le note e la prefazione sono scritte in forbito arabo.

---

[1] ..كتاب اختلاف الفقهاء تأليف .... ابى جعفر محمد ابن جرير الطبري (Cairo 1320; 1902).

La storico Hilâl aṣ-Ṣâbi, morto nel 1055, era nipote del celebre Abû Isḥâq b. Hilâl aṣ-Ṣâbi segretario del buide 'Izz ad-Daula. Il S^r^. Amedroz si è già occupato di Hilâl nel *Journal* della R. Asiatic Society (1901, p. 501) dando notizie di lui, e la lista delle sue opere, che però sembrano essere per la massima parte perdute. Fra queste ultime è una, relativa alla sua gente, i Sabii, che dovea contenere notizie preziose su di essi. Ma egli fu specialmente storico dei suoi tempi, in due opere, l'una sopra i vizir dei Buidi ed Abbassidi, che faceva seguito alle storie di Abû 'Abd Allâh al-Ǧahšiyârî e di Abû Bakr aṣ-Ṣûli, e l'altra che narrava gli avvenimenti di poco men che un secolo, dal 359 al 447, anno della sua morte. Egli narra con tutti i particolari, avvenimenti a lui contemporanei o quasi; è quindi una fonte preziosa per ricostruire la storia di quel periodo, conoscere le condizioni in che erano le varie province, la loro amministrazione e le cause dei varî avvenimenti, il che non sarebbe possibile trarre dai compendi posteriori. Di queste due opere non ci rimane che un frammento di ciascuna, breve per la seconda della quale non si conserva che la storia di poco più di 4 anni, più lungo per la prima, comprendendo la storia di 4 vizir: i due fratelli 'Alî b. Furât e Aḥmad b. Furât, Muḥammad b. Khaqân ed 'Alî b. Isâ. Sarebbe certo grande ventura se si trovassero le altre parti di queste storie, ma intanto dobbiamo essere assai grati all'Amedroz che ci ha dato una bella edizione del testo, corredata di utili aggiunte, cioè: un sommario del contenuto, un glossario delle parole importanti per la lessicografia, l'indice dei nomi propri, non che copiose e erudite note.[1]

Il Dr. Rhodokanakis, cui gli arabisti devono l'edizione di Ibn Qays ar-Ruqayyât, ha pubblicato un saggio sopra al-Khansâ

---

[1] *The historical remains of Hilâl al-Sâbi, edited with notes and glossary* by H. F. Amedroz, Leyden, Brill, 1904.

e le sue poesie funebri.[1] Egli non dà una lunga biografia di Khansâ, superflua dopo il libro del Pr. Gabrieli, tuttavia ne rischiara criticamente alcune parti e ragiona della fama poetica che Kh. godeva presso gli antichi Arabi. La parte più rilevante dello studio è sulla tecnica di Kh. nella composizione delle poesie funebri e che in molta parte è comune alle altre poesie di questo genere. Questa tecnica non riguarda solamente le forme esteriori, il metro e certe particolarità come il «tarṣî'», ma anche il ciclo delle idee che occorrono in queste poesie, delle similitudini, e altre ricerche che ne rischiarano la composizione, come per es. la finzione dell' arrivo di un messaggero che porta la notizia della morte, ecc.

Il Dr. Max von Berchem ha pubblicato due articoli di epigrafia e archeologia arabe,[2] i quali fanno pensare con piacere ai grandi progressi che hanño fatto questi studi negli ultimi tempi. Nel 1° articolo l' A. riproduce da calchi alcune iscrizioni arabe esistenti sul Tabor, al sepolcro di Abû ' Ubayda e nel paese di Aglûn; sono in generale del XIII° secolo e offrono notevoli particolarità, anche per la lessicografia. Il 2° articolo tratta delle iscrizioni sopra alcuni metalli, vetri, ecc.; la massima parte di questi oggetti portano i nomi di principi Rasulidi, dinastia poco importante che regnò nel Yemen, per poco più di due secoli, dal principio del XIII° al principio del XV° sec. Senonchè la fabbrica e gli artefici erano, non nel Yemen, ma al Cairo, donde i principi Rasulidi facevano venire; questi oggetti nelle fabbriche del Cairo o di Damasco, gli artefici venivano spesso da Mossul. L' A. ragiona di questi centri artistici, ricordando il triste effetto dell'invasione mongola su di essi. Ma per l' Egitto fu solo un' interruzione

---

[1] *Al-Ḫansâ und ihre Trauerlieder* von Dr. N. Rhodokanakis, Wien (Akad.), 1904.

[2] *Arabische Inschriften aus Syrien II*, von Dr. Max van Berchem (ZDPV, 1903). *Notes d'Archéologie arabe, troisième article* par M. Max von Berchem, Paris, 1904, (Journ. Asiat.).

di breve durata, e fino alla caduta dei Mamelucchi vi abbondano i prodotti artistici. Invece i vetri smaltati fabbricati specialmente nella Siria sono numerosissimi solo nel XIV° sec., e cessano al principio del XV°, quando cioè l'invasione di Tamerlano distrusse ogni industria artistica; anche i vetri smaltati dei Rasulidi sembrano essere d'origine siro-egiziana.

Notevoli sono due chiavi con iscrizioni; una è certamente la chiave dell'edicola della Ka'ba, fin dal XIV° sec., anche l'altra probabilmente appartiene alla stessa moschea, e rimonta al 1405.

Il Sr. Mercier più sopra nominato ha pubblicato 6 iscrizioni del museo di Tlemcen, la più antica delle quali è del tempo della decadenza degli Almohadi; non si riferiscono a personaggi storici, ma offrono utili notizie, come mostra il Mercier nel suo commento. [1]

Sebbene edita già da qualche tempo, menzionerò qui una pubblicazione assai rilevante per la storia della medicina presso gli Arabi ed anche per l'esatta conoscenza della terminologia araba, cioè i tre trattati di anatomia dati in luce e tradotti dal Dr. Koning in un grosso volume [2] di 830 pagine. Nel primo trattato sono i capitoli del « manṣûri » del grande Râzî, relativi all'anatomia e nel 2° sono i capitoli anatomici del « libro reale » (« al-malakî ») di 'Alî b. 'Abbâs; nel 3° è tradotta la parte del « canone » di Avicenna, che tratta del-

[1] *Six inscriptions arabes du musée de Tlemcen*, par M. Marçais. Paris 1903, (Bulletin archéol.).

[2] *Trois traités d'anatomie arabes, par Muhammad ibn Zakariyyâ al-Râzî, 'Alî ibn al-'Abbâs et 'Alî ibn Sînâ, texte inédit de deux traités*, traduction de P. De Koning Docteur en médecine. Leide, Brill, 1903.

l'anatomia. Il Koning, che è dottore in medicina, ha quelle cognizioni scientifiche della materia, senza le quali la intelligenza esatta di questi testi sarebbe difficilissima; preziose poi sono le sue note, specialmente sul « canone » di Avicenna, per la relazione storica fra la medicina araba e la greca. Naturalmente n'è corretta talvolta anche la lezione del testo, come per es. alla pag. 527 ove la parola φρενῖτις, trascritta in arabo « ferânîṭes », diviene qerâniṭes nell'edizione di Bulac e nell'antica traduzione latina « karabites »! Un glossario con copiose dichiarazioni accresce l'utilità del libro.

Il S^r^. Giorgio Zaidan, noto ed elegante scrittore arabo, pubblica parecchi libri atti a diffondere l'istruzione ed una coltura superiore fra i suoi connazionali. Non ha molto che ha pubblicato la « Storia dell'incivilimento musulmano » (تاريخ التمدن الاسلامي) e recentemente la 2ª edizione della « Filosofia del linguaggio » nonchè la «Storia della lingua araba e la sua evoluzione». [1] Nel primo scritto egli espone argomenti a provare che la lingua araba componevasi dapprima di radici bisillabe di origine onomatopoetica; nel secondo tratta dello sviluppo storico della lingua araba, come abbia perdute delle parole e ne abbia acquistate altre; dando una lunga lista di quelle che derivano dalle lingue dei popoli coi quali gli Arabi hanno avuto relazioni nella loro lunga storia. Il fatto che dello scritto sulla filosofia del linguaggio già si è pubblicata una 2ª edizione, dimostra il grande favore che ha incontrato.

Una questione che si collega coll'Islam magrebino è trattata dal Pr. Doutté. [2] Nell'Africa del nord e specialmente al

---

[1] (Cairo 1904) الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية. (Cairo 1904) تاريخ اللغة العربية.

[2] *Les tas de pierres sacrées et quelques pratiques connexes dans le sud du Marocco*, par Edmond Doutté, Alger, Heintz, 1903.

Marocco s'incontrano spesso dei cumuli di sassi o « kerkûr », i quali tuttavia non hanno sempre carattere sacro, come per es. quando questi cumuli (chiamati in tal caso « menze ») sono posti sul luogo dove alcuno è morto, specialmente se di morte violenta. Presso le tombe dei marabutti incontransi codesti « kerkûr », e talvolta la tomba stessa sta ad una certa distanza. Il Doutté ragiona delle diverse interpretazioni date a quest' uso, al quale come è noto, è stato rannodato anche un luogo biblico (Prov. XXVI, 8); in origine sarebbe stato d' indole magica, ma ora il più sovente non è se non un'offerta fatta a questo o quel marabutto. Altri usi che si collegano con questo, sono esaminati dal Doutté, come quello di fare un nodo coi rami di un albero, o di appendervi degli stracci o simili cose.

Chiudo questi brevi appunti bibliografici menzionando un libro del Prof. Codera,[1] nel quale si tocca di molti punti della storia della Spagna musulmana e si rettificano parecchi errori che soglionsi ripetere, come quello che nell'edificare la grande moschea di Cordova, Abd ar-Raḥmân I° volesse sottrarre i sudditi alla dipendenza morale dall' Oriente. Da Ibn Hazm trae notizie sugli Hammuditi di Malaga e Algeziras, sui Banihud di Zaragoza, Lerida, Calatayud e Tudela ecc. Questi studi del Codera erano già stati pubblicati in diverse riviste, ma riuniti ora insieme in questo volume, sono resi meglio accessibili ai dotti.

I. G.

---

[1] *Estudios criticos de Historia arabe española*, por Francisco Codera. Zaragoza, Uriarte, 1903.

Contribution préliminaire à l'étude de l'Écriture et de la Langue Si-hia par M. G. Morisse. Paris, C. Klincksieck, 1904.

Dalla scrittura ideografica dei Cinesi, alcuni popoli vicini trassero altri modi di scrivere, adattati più o meno all'indole della lingua da loro parlata, o a' loro bisogni e a' loro gusti. Lasciando da parte gli Annamiti, che presero addirittura a imprestito gli ideogrammi della Cina, tra le scritture d'origine cinese, oltre i sillabarii giapponesi, e forse anche — sebbene altri la pensi diversamente — la scrittura schiettamente alfabetica de' Coreani, [1] è da annoverarsi quella de' Tartari Khitan, che regnarono dal 907 al 1108, col nome dinastico di Liao. Sotto il loro gòverno si compose una serie di segni, a imitazione de' caratteri della Cina; salvo che essi erano usati a guisa di sillabario, con valore fonetico; il qual sillabario, cominciato ad usarsi nella Tartaria e nella Cina settentrionale, circa il 920, durò in vigore per poco più d'un secolo. I Tartari Niu-chin o Ju-chin, che regnarono nella Cina dopo i Liao, dando origine alla dinastia dei *Kin* (1115-1234), immaginarono pure un nuovo sistema di scrittura, che si diffuse tra essi nel 1119; e che venne poco dopo (1135) modificato in quella forma, conosciuta dagli Orientalisti col nome di Scrittura Niu-chin minuscola, per distinguerla dalla prima grafia, che fu detta Maiu-

[1] Alcuno vide somiglianze tra l'alfabeto coreano e quello usato nel Tibet. Può darsi, anzi è assai probabile, che il sistema alfabetico sia stato desunto dall'indiano, e diffusosi insieme col buddismo; ma quanto alla forma delle lettere, la somiglianza con quelle corrispondenti dell'alfabeto tibetano, o con quelle d'altri alfabeti dell'India, mi pare assai dubbia. L'apparenza delle lettere coreane è quella di elementi assai semplici di caratteri cinesi, apparenza che l'uso del pennello per tracciar i detti segni e l'abitudine di scrivere i caratteri cinesi hanno forse accentuata assai. Del rimanente l'alfabeto coreano fu inventato circa la fine dell'VIII e il principio del IX secolo, quando la scrittura tibetana non si era ancora fatta abbastanza conoscere, con la diffusione avvenuta assai più tardi dei testi del bkā-'gyur.

scola. Era un sillabario espresso con segni assai complessi e molteplici, il cui uso principiò nel 1145, ma cadde anch'esso presto in abbandono. Siffatta scrittura è a noi nota per via d'un'iscrizione in pietra, riportata, insieme con moltissime altre di vario tempo, nell'opera cinese intitolata *Shih-mih-tsiuen-hwa*, pubblicata nel 1618.

A tali forme di scritture dobbiamo oggi aggiungerne un'altra, da non molto riconosciuta, la quale venne, per alcun tempo, adoperata da quel popolo di stirpe in massima parte tibetana, che formò nell'XI secolo, a NO. della Cina, il reame di Tangut, chiamato da' Cinesi, tra gli altri nomi, Si-Hia. [1] Un bel modello di questa sorta di scrittura, si conserva nell'iscrizione incisa nelle pareti interne della volta, che forma la porta di Kiu-yung-kwan, presso Pechino. [2] I sei testi scolpiti nelle pareti del grande imbotte di detta porta, sono scritti in Sanscrito, Tibetano, Mongolo, Turco, Cinese e Si-hia: e ciascuno nella sua propria scrittura, devanāgarī, tibetano, phags-ua, uiguro, cinese e si-hia. Ogni iscrizione consiste in due parti: la prima contiene la trascrizione di una dhāraṇī, la seconda la traduzione del sūtra, dal quale è cavata la dhāraṇī medesima. Il Wylie, che primo esaminò l'ultima delle nominate iscrizioni, rimasta indecifrata, pensò fosse in scrittura Niu-chin minuscola; ma più tardi il Devéria [3] la riconobbe indubitabilmente

---

[1] Il Tangut ebbe vari nomi secondo i tempi, e le varie sue regioni. Venne detto Ho-si, ossia « Paese a Occidente del Hoang-ho »; Kau-chang, propriamente paese degli Uiguri, identificato col Turfan o il Tangut, distrutto nel 640 d. C., Thang-hiang, nome etnico d'un ramo della razza tibetana; Thsing-hai, « Paese del Koko-nor »; Si-fan, paese dei Kolo o Tibetani delle tende bianche, residenti presso le sorgenti del Fiume Giallo, a NO, del Se-chuen.

[2] « A NO. di Ch'ang-ping-cheu, lontano cinquanta *li* da Yen-king-cheu. » *Ta-tsing-I-tung-chi*, kiuen 70°.

[3] *L'Écriture des Royaume de Si-hia ou Tangout*, Paris, 1898. Il Devéria dà la traduzione della parte cinese della stela di Liang-cheu (pp. 7-14). La faccia della stela, che contiene il testo Si-hia, non è una semplice trascrizione del testo cinese per più ragioni riferite nella memoria sopra citata; ma appare scritta

come scrittura Si-hia; essendo essa del tutto simile a quella di una nota stela del convento Ta-yun, nella città di Liang-cheu (provincia di Kan-su): inscrizione che sapevasi essere di certo in lingua e scrittura Si-hia.

Lo Stato del Tangut, fondato nel 1004 e distrutto da Chinghis-khan nel 1226, si estendeva dal 34° al 42° lat.; avendo a E. il Fiume Giallo, a O. il Koko-nor, a N. Khamil, e a S. il Se-chwen. La sua capitale fu Ning-hia, a ovest del Hoang-ho; e la popolazione componevasi di Tibetani, Cinesi, Tartari, e Turchi di varia specie. L'origine di questo Stato è assegnata ad una tribù di Tang-hiang, gente di stirpe tibetana, condotta da un capo chiamato Tho-pa-Se-kong, [1] il quale nel IX secolo si stabilì a Liang-cheu, nell'odierna provincia di Kan-su; e poco appresso s'andò formando in regno di Si-hia.

Nell'882 un sovrano dei Tho-pa, che aveva occupato il circondario di Hia, a sud del Fiume Giallo, avendo aiutato la Cina a combattere e soggiogare un famoso ribelle, ebbe in ricompensa il titolo e la potestà di Hia-kuo-kung, « Principe del regno di Hia; » che fu detto poi regno di *Si-hia*, o « Hia occidentale, » per distinguerlo da un altro Stato dello stesso nome: e da costui discesero i sovrani del Tangut, appartenenti tutti alla famiglia *Li*. Ora, Li-Yuan-hao, terzo sovrano della dinastia Si-hia (1032-1049), fervente buddista, e vago dello studio dei testi sacri di quella religione, dopo essersene procurati dalla Cina una raccolta, volle avere un sistema di scrittura proprio al suo regno e al suo popolo, col quale poter tradurre nella lingua del paese, che apparteneva probabilmente al gruppo degl'idiomi tibetani, i volumi buddisti, ch'egli era riuscito a

in una lingua straniera, la quale è probabile sia un dialetto tibetano (Op. cit. p. 27-28).

[1] È da notare, che il nome di Tho-pa, che avevano i principi del Si-hia o Tangut, non proviene dal nome della famiglia, la quale regnò nel nord della Cina, con l'epiteto dinastico di Wei dal 386 al 534; ma del nome Tho-pa, con cui si chiamava l'orda principale e più potente dei Thang-hiang, che furono di razza tibetana o Si-kiang, mentre i Tho-pa degli Wei erano di schiatta Sian-pi o Tungusa.

raccogliere. In questo tempo venne dunque composto un corpo numeroso di caratteri assai singolari, tracciati a imitazione dei caratteri cinesi, ma da usarsi foneticamente; il quale servì, durante poco più di due secoli, per scritture di vario genere, e per la traduzione dei testi del canone buddista, di cui, come vedremo, se ne conserva anche ora qualche memoria.

Il più antico documento della lingua e scrittura del Tangut è una stele bilingue, eretta presso il tempio e convento Ta-yun-se, nella città di Liang-cheu. Quest'antico edifizio religioso prese, nella seconda metà del VII secolo, il nome di Mahāmegha vihāra, a cagione d'un fatto meritevole qui di menzione. In un libro sacro buddista, intitolato Mahāmegha sūtra, [1] si trova una profezia, che fa il Buddha ad una devī, alla quale annunzia, che quando rinascerà donna sulla terra, ella avrà il dominio di un gran reame. La regina Wu, consorte del re Kao-tsung della dinastia dei Thang, (684 d. C.), la quale stimavasi incarnazione di Maitreya, attribuì a se stessa quest'annunzio; e alla morte del re, usurpato il trono, s'impadronì del governo, e dominò la Cina per circa venti anni (684-705).

Durante il regno di lei, per dimostrare che la sua autorità venivale in conseguenza di così augusta profezia, fece in molte città edificare varii templi, dando ad essi il nome della scrittura sacra, in cui si conteneva tale annunzio; e fu in questa occasione, che ella volle che il tempio di Liao-cheu, cambiasse il suo vecchio nome, con quello appunto di Mahāmega-vihāra. La stele posta in memoria di quest'edificio, sulla faccia contenente il testo cinese, porta una data rispondente al 1094 del nostro computo; e dice le lodi di quel tempio, famoso da secoli per santità, dice del nuovo decoro datogli dal sovrano allora regnante, e delle feste solenni, con cui si celebrò il termine dell'opera per abbellirlo ecc.

Lo studio dei due principali documenti, che si hanno circa la lingua e la scrittura del Si-hia, ossia la iscrizione della

[1] Nei cataloghi del Tripiṭaka si trovano diverse opere con questo titolo. Le traduzioni cinesi portano il titolo di Ta-yun-king, quelle tibetane di Spri-ch'en-po.

gran porta di Kiu-yung-kwan e quella della stele di Liang-cheu, non ha condotto fin ora a conclusioni molto sodisfacenti. Innanzi tutto la bizzarria stessa di questa scrittura, nella complicata formazione de'moltissimi gruppi grafici che la compongono, per esprimere semplici suoni sillabici, è, a parer mio, inesplicabile; nè ciò può venire spiegato dalla grafia dagl' ideogrammi cinesi, che servirono di modello. Perocchè dei caratteri cinesi, anche più complicati, si può veder chiara la ragione della loro formazione, considerandone l'etimologia, che si desume dagli elementi che li compongono. Invece i caratteri della scrittura Si-hia — come, del rimanente, quelli pure usati dai Niu-chin — mi appaiono misteriosi; in quanto che non si riesce a capire la necessità di così complicate combinazioni di linee, per esprimere con sillabe i suoni della lingua di quel popolo, rendendone l' uso incomodo e faticoso; mentre vediamo, che altri popoli, come ad esempio i Giapponesi, seppero trarre dagli stessi caratteri cinesi, elementi grafici assai semplici: e tanto più è da meravigliare, quando si pensa, che il Tangut trovavasi in contatto, da una parte con gli Uiguri, dall'altra co' Tibetani, che erano allora in possesso di modi di scrivere più comodi e facili ad adoperarsi. Comunque sia, il valore fonetico dei gruppi grafici venne facilmente desunto da quella parte dell' iscrizione di Kiu-yung-kwan, che contiene, come si è accennato, una trascrizione della daraṇī. In tal modo si formò il sillabario, che dapprima fu creduto sillabario della scrittura minuscola dei Niu-chin, e che poi venne riconosciuto per quello della scrittura Si-hia; ma la traduzione del rimanente del testo non fù possibile, per quanti tentativi si facessero. Solo più tardi si riuscì a indicare il significato di appena venticinque parole, o caratteri di detta scrittura, senza però sapere accertarne il valore fonetico. Così si ebbe una serie di circa cento venticinque caratteri, di cui si potette indicare la pronunzia, almeno approssimativa, senza però arrivare a conoscerne il significato; e una serie di venticinque caratteri, di cui si credette sapere il significato, senza poterne indicare la pronunzia. Rispetto alla stele di Liang-cheu, le indagini che vi si fecero non dettero migliori resultati: il solo testo cinese venne tradotto, ma il testo Si-hia, inciso sulla faccia opposta, restò senza interpretazione.

Le cose erano a questo punto, quando, in seguito agli avvenimenti occorsi in Cina nel 1900, l'Autore della Memoria, di cui ho dato il titolo a capo di questa notizia, venne in possesso di tre volumi ms. in iscrittura Si-hia. Questi tre volumi ms. contengono una parte della traduzione in lingua del Tangut (l'intera traduzione ne comprende sette o otto) del notissimo sūtra, che porta il titolo di Saddharma-puṇḍarīka.[1] Tale fortunato ritrovamento dette occasione all'A. di fare nuove ricerche intorno alla scrittura e alla lingua Si-hia; frutto delle quali pubblica ora un suo « Studio preliminare, » riserbandosi di fare, quando che sia, un ulteriore lavoro di maggior lena. Intanto la presente Memoria fissa la pronunzia d'un gran numero di caratteri (circa duegento ottanta); i quali sono adoperati nel testo per trascrivere i nomi propri di personaggi buddisti, e per esprimere frasi sanscrite particolari al linguaggio religioso. Inoltre, dal confronto del testo cinese con quello Si-hia, tenuto conto della sintassi diversa dalle due lingue, l'A. è riuscito a fissare il significato di poco più di cento cinquanta parole. L'ultima parte del lavoro è data ad alcune osservazioni grammaticali; e dalle poche cose, che l'A. dice su questo argomento, si cavano queste brevi conclusioni: I Sostantivi si uniscono in costruzione, come nella sintassi cinese; cioè a dire, che in un composto di due caratteri, il primo determina o specifica il secondo, o gli è in posizione di genitivo. L'aggettivo sta avanti al sostantivo; sebbene non manchino esempi del contrario, come appunto accade alcuna volta nel Tibetano. Il Verbo è posto in fine della frase o della proposizione, come accade sempre nelle lingue uralo-altaiche.

C. P.

---

[1] La traduzione Si-hia è dal Cinese e non dal Sanscrito.

Studia Sinaïtica IX. X. *Select Narratives of holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest as written above the old syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanūn* in A. D. 778 edited by AGNES SMITH LEWIS (Vol. I) *Syriac Text.* - (Vol. II) *Translation.* London, C. I. Clay and Sons, Cambridge University Press Warehouse Ave Maria Lane 1900.

Questi due pregevoli volumi sono anch'essi dovuti all'attività sapiente della dotta semitista signora Agnese Smith Lewis, ed aggiungono nuovi titoli alla gratitudine che a lei debbono gli studiosi. Meriterebbero più che due parole; mi si conceda di darne l'annunzio, con le meritate lodi, ai nostri lettori. F. L.

Geschichte der Persichen Litteratur von R. PAUL HORN a. o. Professor in Strassburg. — **Geschichte der Arabischen Litteratur** von Dr. C. Brockelmann a. o. Professor in Breslau. Leipzig, 1901.

Di questi due volumi, che fanno parte della raccolta *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* dovrebbesi particolareggiatamente discorrere, come di altri libri da me annunziati; ma basti questo accenno per additare ai lettori del *Giornale* il pregio e l'utilità divulgatrice di tale pubblicazione.

F. L.

Al-Mostaṭraf. *Recueil de morceaux choisis ça et là dans toutes les branches de connaissances reputeés attrayantes* par ŠIHÂB-AD-DÎN AḤMAD AL-ABŠÎHÎ. Ouvrage philologique, anecdotique, littéraire et philosophique traduit pour la pre-

mière fois par S. RAT, Membre de la Société Asiatique. Tome second. Paris, Leroux, 1902.

Salutiamo con gioia il termine della lunga e difficile fatica sostenuta dal sig. Rat, Segretario della Camera di Commercio di Tolone e del Varo. Nel vol. XII di questo *Giornale* annunziammo il primo volume, dandogli le meritate lodi. Queste rinnoviamo, ora che l'opera è felicemente compiuta.

F. L.

Cataloghi dei codici orientali *di alcune Biblioteche d'Italia stampati a spese del Ministero della Pubblica Istruzione.* Fascicolo VII. Indice generale compilato da GUSTAVO SACERDOTE. Firenze, Società Tipografica Fiorentina, 1904.

Con questo fascicolo, dovuto al chiaro professore Gustavo Sacerdote (che nella raccolta aveva già pubblicato il catalogo dei mss. orientali, per la massima parte ebraici, della Casanatense) si chiude un bel volume di ben 743 pagine in 8°, che gli studiosi godranno vedere condotto a termine.

Il volume contiene, compilati da varii orientalisti e pubblicati dal Regio Governo sotto la vigilanza di chi scrive questo breve annunzio, i cataloghi dei mss. siriaci, arabi, turchi, persiani, ebraici della Biblioteca Vittorio Emanuele di Roma; mss. siriaci, arabi, etiopici, turchi, copti, ebraici della Biblioteca Angelica e mss. orientali dell'Alessandrina della stessa città; mss. ebraici della Nazionale di Parma; mss. arabi della Nazionale di Napoli; mss. ebraici della Marciana di Venezia; mss. arabi della Nazionale e mss. persiani della Laurenziana di Firenze; mss. ebraici della Universitaria di Bologna; mss. orientali della Nazionale di Palermo: mss. arabi, persiani, turchi, arabi-carsciunici, misti, ebraici, samaritani della Casanatense di Roma.

Tutti questi cataloghi avevano necessità di un indice generale per materie, e credo riuscirà accettissimo a tutti i cultori delle discipline orientali.

F. L.

F. H. Weissbach, **Das Stadtbild von Babylon** (*Der alte Orient*, Vol. 4), Leipzig, Hinrichs, 1904, in 8°., pag. 31.

L'opuscolo del Dr. Weissbach che abbiamo sott'occhio riassume in forma chiara e precisa le conoscenze fino ad oggi assicurate intorno alla topografia dell'antica città di Babilonia. Di tre specie di fonti si giova l'A.: della Bibbia, degli scrittori classici e delle iscrizioni cuneiformi. Queste offrono, per ora, il maggior contingente di notizie sull'argomento. Già altri scrittori le misero a profitto e tentarono di ricostruire il piano della metropoli, specie dietro le traccie della così detta Iscrizione dell'East-India House; ma il Weissbach, che ha visitato Babilonia ultimamente cogli esploratori della *Deutsche Orient-Gesellschaft*, espone i recenti resultati ottenuti dagli archeologi suoi concittadini e li discute colla competenza di chi conosce i luoghi *de visu*. Gli scavi tedeschi a Babilonia non possono certamente apparire fortunati come quelli dei francesi a Telloh (anni 1878 e seg.) e degli americani a Nipur (a. 1889 e sgg.); nondimeno li ha già resi degni di attenzione la scoperta di un numero non indifferente di iscrizioni, e lo studio topografico fatto dal Koldewey, Andrae, Weissbach, ecc., mercè il quale oggi sono assicurate le posizioni dei *due primi* palazzi di Nabuccodonosor, la posizione della strada detta *Aiburschabum* (destinata già a una solenne processione del Dio Marduk), quella del tempio *Emach*, e di un altro tempio, quella della porta di Istar (una porta della metropoli), quella del tempio *Esagila:* anzi gran parte di queste rovine furono già restituite in luce, mentre di altri luoghi come il palazzo nord di Nabuccodonosor, le mura della città, i canali *Libilchigalla* e *Arachtu*, le porte di Urasch e di Samas, la così detta '*strada del re*', il tempio a gradini *Etemenanki*, e il tempio 'dei destini' [destinato alla proclamazione dei destini, ossia all'oracolo] venne stabilita approssimativamente l'ubicazione.

Il Dr. *Weissbach* si serve per completare qua e là le sue indicazioni di una preziosa iscrizione topografica conservata dal Museo di Berlino (v. pp. 11, 15, e passim): egli riferisce con la massima esattezza gli antichi nomi indigeni, e quelli talvolta interessanti degli arabi odierni della Babilonia (v. per

esempio, p. 9: '*ishân*' è l'equivalente di '*tell*' presso gli abitanti della regione Ishan Amran ibn Ali). Concludendo, l'Autore vede la necessità di ridurre a proporzioni più modeste, assai più modeste, i dati trasmessi a noi intorno a Babilonia dagli scrittori greci: Babilonia non fu quella immensa, imponente città che essi pretesero, e anche le ricerche topografiche dell'Oppert vanno in questo senso modificate (p. 30).

Due utilissime piante adornano l'opuscolo: quella delle rovine nell'aspetto in cui oggi esse sono ridotte (p. 12), e quella della Babilonia di Nabuccodonosor, come possiamo oggi figurarcela. Precede un brevissimo schizzo dei più notevoli viaggi fatti nelle contrade dell'Eufrate dal sec. XVI fino ai nostri giorni. In esso è ricordato giustamente l'illustre patrizio romano Pietro della Valle (sec. XVI), che fu tra i primi a ricercare presso l'Eufrate gli avanzi della 'torre di Babele'. Al qual proposito merita di essere notata l'opinione del Weissbach sul tanto famoso e discusso monumento. La 'torre di Babele' sarebbe stato uno dei tanti santuari a gradini che ornavano i templi babilonesi, o almeno facevano parte di essi: e precisamente sarebbe stata la torre *Etemen-an-ki* ('tempio della pietra fondamentale del cielo e della terra'). L'A. è d'accordo in ciò coi più illustri assiriologi; e la congettura in tanto merita attenzione in quanto Nabuccodonosor, parlando di *Etemenanki*, proclamava che *la vetta* di quel santuario doveva *giungere al cielo*.

BRUTO TELONI.

H. ZIMMERN, **Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang.** Berlin, *Reuther u. Reichard*, 1903, 8°. ill., pag. 53.

Questo libretto è destinato ad orientare i profani nella questione oramai famosa di 'Babel und Bibel'. L'A. lascia da parte ogni discussione puramente teologica; si contenta di esporre le scoperte e le congetture degli assiriologi che possono interessare gli studiosi della Bibbia.

L'esposizione è chiara ed imparziale: a lettura terminata ognuno concluderà che l'assiriologia prepara buoni *materiali*

per una futura storia delle religioni semitiche, ma finora in tal campo non può risolvere quasi nessun problema di *origini*.

Gli stessi assiriologi rivelano talora, combattendosi a vicenda, il lato debole della scienza o scoprono almeno l'uso arbitrario che si è fatto di certe scoperte. Un solo esempio. Un bassorilievo, trovato a Nimrud da molti anni, rappresenta la lotta fra un Dio e un mostro alato: si crede generalmente di ravvisare nelle due figure Marduk (Merodach) e Tiamat (il caos primordiale), e si cita a sostegno di tale opinione l'epopea di Gilgamesh, dove la lotta è raccontata diffusamente. Inoltre Hermann Gunkel, seguito da altri eruditi, ravvicina questo episodio a quello della lotta fra Jahve e diversi mostri (Rahab Leviathan, ecc.) più volte narrata nell'antico Testamento. Ora Jensen (come riferisce lo Zimmern a pag. 17) nega invece qualunque connessione fra le tradizioni bibliche accennate e le babilonesi. Noi potremmo aggiungere che Heuzey e Thureau-Dangin (v. *Revue Critique*, 22 febbraio 1904, pag. 143) respingono anche l'interpretazione archeologica suddetta del bassorilievo di Nimrud. Tutto questo dimostra almeno che alcune conclusioni nel campo delle ricerche religiose assiro-bibliche sono ancora premature.

Bruto Teloni.

C. Bezold, **Bibliotheks- und Schriftwesen im alten Ninive** (estr. dal *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Juni, 1904), 8°, pp. 21 (=257-277).

Questa compilazione del Dr. Prof. C. Bezold descrive sommariamente le iscrizioni assire tratte dalle rovine di *Kujunjik*, specie dalle antiche residenze reali dette il palazzo S. O. e il palazzo N. Tutta la raccolta forma ciò che oramai gli assiriologi chiamano la *biblioteca di Ninive*, depositata nel *British Museum* e in gran parte pubblicata nelle *Cuneiform inscriptions of Western Asia* (London, 1861-91) e nei *Cuneiform texts from babylonian tablets* (London, 1898-1903, opera in corso). Il Bezold che fino dal 1888 descrisse compendiosamente le iscrizioni assire del Museo londinese (v. *Die Thontafelsammlungen des British Museum*, Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.

zu Berlin, 1888, no. XXXIII) attese poi a catalogare la intera collezione di Kujunjik, così i monumenti completi, come i frammentari (v. *Catalogue of the cuneiform tablets in the* K. *Collection*.... London, 1889-99, 5 voll.). L'opuscolo che abbiamo sott'occhio dà una relazione sommaria delle iscrizioni; essa era destinata in gran parte alla *Introduzione* del già nominato *Catalogue*, ma i Trustees del Museo non credettero di stamparla (v. l'opuscolo a p. 257) che in alcune parti.

L'A., che ha lavorato direttamente sui documenti, era forse preparato più di ogni altro assiriologo a darci un trattatello di *paleografia* e *diplomatica* assira. E tale è in sostanza l'opuscolo *Bibliotheks- und Schriftwesen* etc. Perchè non solo il Bezold ci parla delle caratteristiche esterne delle tavolette di Ninive (forma, dimensione, colore, ecc.), ma passa ancora in rivista l'opera degli scribi che le formarono, trattando della *scrittura*, della *rigatura*, dei segni *ortografici*, delle divisioni in paragrafi. Da queste pagine, scritte con precisione insuperabile, il lettore si fa un'idea delle attitudini felici che dimostrarono nella biblioteca di Ninive gli amanuensi e i funzionari in genere di Asurbanipal (il re proprietario della grande raccolta). Ai funzionari del re è dovuta la prima preparazione dei cataloghi per la biblioteca, la divisione in *tavolette* e *serie* (sarebbe quanto dire *fogli* e *volumi*) delle diverse opere letterarie: inoltre quei benemeriti e oscuri impiegati copiarono da antiche raccolte, fecero estratti da lavori antichi, conservarono memoria degli archetipi adoperati, fecero insomma, su per giù, l'opera degli umanisti editori di antiche scritture, e fabbricatori di codici. Il Bezold con sobrio apparato bibliografico dà le prove dei più interessanti fatti narrati. Raccomandiamo vivamente la lettura dell'opuscolo a chiunque voglia farsi un'idea esatta di una fra le più antiche « biblioteche » del mondo, intorno alla quale i divulgatori delle scoperte assire diffusero talora errori ed inesattezze. L'opuscolo del Bezold è unico, si può dire, nel genere, perchè il noto libretto di J. Menant, *La bibliothèque du palais de Ninive* (Paris, Leroux, 1880) esamina le iscrizioni di Ninive dal lato *letterario*, e non *paleografico* o *diplomatico*.

Bruto Teloni.

APPUNTI SULLA LINGUA KHAMTA DELL'AVERGHELLÉ

Mentre contro le falde dell' immane massiccio etiopico premevano o, sospinte da altre migrazioni e da guerre, venivano a dar di cozzo le genti più disparate, urtandosi, sovrapponendosi l' una all' altra, cercando di distruggersi a vicenda, genti di cui a volte deve essere morto persino il nome e di cui altre volte troviamo tuttora frammenti, che all' etnografo, al filologo ed allo storico offrono oscuri ardui quesiti; sull' altipiano abissino, o almeno su gran parte di esso, accoglievasi, abbastanza compatta, una popolazione cuscitica per lingua e per razza, bruno-rossastra nel colorito della pelle, popolazione comunemente detta degli Agau o, ne' testi etiopici, Agaw.[1] Debbono le sue sedi aver compreso tutta

[1] Tale nome apparisce per la prima volta, sotto la forma 'Αθαγαους (*'ad agaw*), nella iscrizione del monumento adulitano riferita da Cosma Indicopleuste. Questi stesso, che, siccome è noto, era in Adoulis verso il 525, menziona gli Agau e mostra la profonda divisione sociale, politica e linguistica fra essi e i dominatori Semiti a' suoi tempi: cfr. J. W. Mac Crindle, *The christian topography of Cosmas*, Londra, 1897.

l'Abissinia settentrionale, discendendovi forse (un passo di Agatarchide, già dal Renan riportato all'Abissinia, può dar adito alla ipotesi) fino al mare, tutta l'Abissinia centrale, la occidentale e verisimilmente anche almeno gran parte dello Scioa antico, spingendosi a sud-ovest oltre il Nilo Azzurro. La natural fortezza delle sue sedi le consentì sufficiente fortuna contro le aggressioni di altre popolazioni africane, le quali, giunte sotto il grande altipiano, ne' lor tentativi di scalata furono costrette ad arrestarsi lungo le pendici o, toccato l'altipiano stesso, ad occuparne qua e là soltanto l'estremo orlo. Minore difesa essa potè o seppe opporre contro un'altra gente, semitica di lingua e di razza, dotata di civiltà notevolmente superiore, e proveniente per mare dall'Arabia meridionale, gente che antichi documenti egiziani già chiamano Ḫebestî, e che davasi, oltre che quello di Ḥabašât, il nome di Ag'âzyân « emigrati ». Sin da tempi remoti questi Semiti stabilironsi fra i gruppi settentrionali degli Agau; e i monumenti di Iehà e d'Amba Terica, rimontanti a vari secoli innanzi Cristo, dimostrano la floridezza e la potenza che sin da allora vi avevano conseguito. Col tempo, sempre meglio imponendosi sui Cusciti del luogo, essi fondavano in Aksum un reame che ebbe secoli di gloria.

Intanto, avveniva in Etiopia un fenomeno non nuovo nella storia de' popoli. Nel contatto fra le due razze, la più forte, sebbene men nu-

merosa, per vari aspetti assimilava a sè stessa la meno evoluta, che a mano a mano finì della prima con l'adottare persino la lingua, abbandonando — analogamente ai Copti dopo la conquista di ʿAmr ibn al-ʿĀṣī — la propria, per quanto una certa influenza questa sembri, come D. H. Müller dimostrò, aver esercitato sullo sviluppo dell'idioma semitico divenuto idioma nazionale, come, per esempio, inducendo all'abbandono delle sibilanti sabee. Ma la risultante etnica dell'incontro delle due razze non condusse a una « semitizzazione » della razza cuscitica: sotto questo aspetto — qui ancora soccorre l'analogia con i Copti — l'elemento cuscitico ebbe vittoria; la lingua mutò, il fondo della popolazione spesso rimase presso che inalterato. Come scrivevano i rappresentanti della scuola antropologica americana, Nott e Gliddon, se la storia dimostra che il linguaggio d'un popolo può venir grandemente corrotto o addirittura sostituito da un altro d'un altro popolo, di razza diversa, la fisiologia per contro attesta che il tipo etnico sopravvive alla lingua, alla scrittura, alla religione, ai costumi, ai monumenti, alle tradizioni, alla storia medesima; e la popolazione d'Abissinia infatti rimase e rimane, nei rispetti etnici, prevalentemente cuscitica, sebbene, specialmente nelle provincie tigrine o dove le immigrazioni tigrine furono maggiori, essa offra pur tracce, talora evidenti, dell'influsso semitico.

Del resto, io dubito che il dilatarsi di que-

sto influsso semitico, anche nei riguardi linguistici, nelle regioni d' oltre Tacazé e dell'Abài, o almeno in molte di esse, sia cosa più recente e avvenuta più a sbalzi di quanto comunemente suppongasi. Il vecchio reame aksumita tendea l'occhio più verso le ampie pianure meroitiche che ai monti e alle difficili contrade circondanti il Tigré; essersi spinto sulle gelate balze del Semién, che pur da Aksum dista pochissimi giorni di via, pareva cosa meravigliosa al re autore della iscrizione di Adoulis. In seguito, cessati i contatti con la culla asiatica, cessata l'infiltrazione di novo sangue iemenita, gli aggruppamenti « semitizzanti » dovetter di certo lottare per la propria conservazione più che per espandersi; e in que' secoli di storia oscura l'elemento cuscitico dovette far su di essi sentire più vivace il suo potere, come attestano le alterazioni sintattiche e lessicali delle attuali lingue semitiche d'Abissinia, in particolar modo dell'amarico, parlato in contrade ove certo l'elemento «semitizzante», era men numeroso, men compatto, più esposto agli attacchi. Indubitabile è che, ove attentamente si considerino le notizie pervenuteci, e dagli elementi di fatto di oggi si assurga a indagare il passato, ancora cinque o sei secoli fa gli Agau dovevano avere ben più largo dominio linguistico, una ben maggiore schiettezza e purità di fisionomia: gruppi Agau conservavansi nel nord, non pure nella valle dell'Anseba ove incontransi ai dì nostri, parlanti una lingua agau, i Bileni, ma anche

nel Seraé, la cui principale popolazione — quella degli Adchemé Melgá — era Agau; Agau era la parte meridionale del Tigré, ove soltanto di recente il « semitismo » divenne prevalente e dove il tigrai va scalzando abbastanza rapidamente i dialetti agau dell'Averghellé, del Borà, del Seloà;[1] il Lasta, che serba tuttora l'uso della lingua ḫamir, non poteva allora non mantenere assai più netto il suo carattere originario; la zona a occidente del Tacazé — lo Tsellemtí, il Semién, il Dembià ecc. — non soltanto custodiva gelosamente la sua purità di razza, ma anche la sua indipendenza politica, il cui sentimento traeva novo vigore, di fronte agli Abissini cristiani, dall'adottato giudaismo; notevoli popolazioni Agau, più o meno autonome, erano, anco più tardi, nel Beghemder; pienamente Agau, pagano, a lungo indipendente e poscia mal sofferente di giogo il Damot; pienamente Agau, pagana e indipendente la vasta regione oltre Damot e Goggiam, detta appunto Agaumeder. Soltanto in età relativamente non lontane, quando una solida dinastia amhara ebbe il dominio, e quando, impos-

---

[1] Sull' antico confine sud-est della lingua tigrai cfr. Fr. Alvarez, *Verd. inform.*, etc., p. 50, linea quartultima e segg.: a sud di tale punto (notisi che i confini politici del Tigré erano ancora più verso mezzodì per qualche giornata di cammino) cominciava la lingua "angutinha". Ma tutti i vocaboli che trovansi nella descrizione del viaggio d'Angot appartengono a lingue semitiche. La frase abissina a p. 49 l. 32 è da leggersi *egzi'o maḫarana krestos*, notissima invocazione in lingua ge'ez.

sibile essendo espandersi a sud e a sud-est, ove minacciosi non pur resistevano, ma correvano alle offese i musulmani, e troppo, geograficamente, distando dalla sede reale le regioni un dì più agognate da Aksum, i signori e le genti d'Etiopia furono costretti a cercare altri e più vicini campi di azione, l'elemento rimasto schiettamente agau, stretto più da presso, rimase quasi travolto e spesso fu distrutto o assimilato, onde i superstiti vennero in gran parte abbandonando l'uso de' propri antichi idiomi per adottare le lingue semitiche del più forte.

Opportuno mi è sembrato di richiamare queste sommarie notizie sulle genti Agau per mostrare l'importanza filologica e storica degli studi sui loro linguaggi. Le lingue agau mai non furono scritte, per quanto il D'Abbadie alle lingue agau credesse di dover chiedere la chiave di mal esplicate leggende di monete aksumite; un dì compattamente estese su quasi tutto l'altipiano abissino, son oggi parlate qua e là da gruppi di popolazione, talvolta ridotti a minimi termini come i Bileni, talvolta ancor occupanti vaste regioni, come i Ḫamir del Lasta. Ma ovunque esse conservinsi, dalle lingue semitiche, dal tigrè, dal tigrai, dall' amarico, sono battute in breccia; anzi, tutte le popolazioni ancora serbanti una lingua agau avvalgonsi del loro idioma soltanto nei rapporti interni di famiglia e di villaggio, mentre nel resto usano la lingua semitica delle

prossime regioni, lingua che si apprende da bambini e che tutti conoscono. Il Bruce riportò dall'Etiopia alcune traduzioni, da lui stesso ordinate, in varie lingue agau; spero di potere fra non molto rendere di ragione pubblica que' documenti che pel secolo cui rimontano rappresentano i monumenti più antichi di questa famiglia linguistica. Al Reinisch, un uomo la cui opera scientifica rispetto all' Etiopia quanto più da presso si studia e si esamina tanto più ammirazione solleva, spetta l' onore di aver seriamente richiamata l'attenzione e fornito preziosi materiali sugli idiomi agau: il bileno, il ḫamir, la lingua del Quara hanno da lui avuto precise e sapienti illustrazioni. Assai più modesti materiali ho io stesso raccolto sulle lingue dell'Averghellé, del Damòt e del distretto di Danghelà (Agaumeder), oltre a un certo numero di testi — segnatamente canti popolari — in bileno; e per quanto modesti, non dispero che questi miei materiali possano riuscire anch'essi di una qualche utilità.

L'Averghellé — *Abărgalē*, *Abargalē* ne'testi etiopici, *Abʰărgüllē* nella pronuncia tigrai, *Avărgellē* secondo i suoi abitatori — costituisce l'estremo sud–ovest del Tigré: a nord ha il battagliero Tembién e il torrente Ghebà, ad ovest la profonda incassata valle del Tacazé che lo divide dal dirupato Semién, a sud il torrente Tsellaré (*ṣarărē*), che lo separa dal Lasta, un dì centro del regno, ad est il Seloà, il Salawā degli scrittori

etiopici: regione aspra di monti, calda e selvaggia. La popolazione che l'abita è ignorante e barbarica: è Agau, e tuttora si avvale d'una lingua speciale, *agò wigsá* o più propriamente *ḫamtá wigsá*.

Narrano che il progenitore degli Agau di Averghellé fosse un Kefla Iyasus, venuto a cavallo da Socota a Ferṭāṭā, e i cui discendenti avrebbero popolato il paese. In questa pretesa origine dal Lasta, di cui l'Averghellé ha comune il vanto con gli Agau abitanti negli ultimi confini d'Etiopia, non è a vedersi se non un'affermazione della comunanza antica di stirpe e forse una certa vaghezza d'innobilirsi, conseguenza del ricordo, ora confuso, di ben più fortunati tempi pel Lasta e per la razza che l'abita. Lo Averghellé pare esser passato al cristianesimo in tempi abbastanza recenti: la configurazione del paese, chiuso naturalmente alle migrazioni straniere, deve aver agevolato per lungo tempo il mantenimento del vecchio paganesimo;[1] del resto, anche è a notare che sino a non molti secoli or sono — tutta una serie di Atti di santi abissini lo viene attestando — il cristianesimo era meno diffuso notevolmente e in molte regioni men sentito di ora. D'altra parte aggiungasi che la pros-

---

[1] Verso la fine del primo quarto del sec. XVI il padre Francisco Alvarez segnalava signorie di Agau miste di cristiani e di pagani fra l'Angot, il Tigrai e il Beghemder.

simità del Semién, fratello per razza e per lingua, non poteva non esercitare un certo influsso sull'Averghellé, per quanto anche più tardi i re abissini cercassero, e spesso riuscissero, ad aizzare i due paesi l'un contro l'altro; e, se male non sono informato, nel villaggio Averghellense di Sarwā si mantenne fino a tempi non discosti una colonia Falāšā. Gli Atti di Marqorēwos ci mostrano l'Averghellé, in sul principio del secolo XIV, fieramente avverso ai cristiani ed al suo clero: « gli abitatori di questa regione sono pessimi — essi narrano — nè amano i forestieri, e se veggono un monaco lo credono un serpente divoratore di uomini ». Ma, sorta la dinastia Salomonide nell'Amhara, l'Averghellé dovette tosto piegarsi: esso, infatti, è solcato da una delle due vie che gli eserciti reali, evitando la traversata del difficile e nemico Semién, erano costretti a battere per recarsi dall'Amhara pel Uag nel Tigré, e questa condizione di cose non comportava invero la tolleranza in esso d'una popolazione avversa. Allora, gli avanzi del paganesimo dovettero pure sparire. Nella battaglia di Semberā Kurē, il marzo o aprile 1529, in cui sotto i colpi dei Somali e di Aḥmad ben Ibrahīm narrasi cadessero diecimila Tigrini e in cui perdettero la vita Robēl capo del Tigré, suo fratello 'Eqbā Mikā'ēl, il *bāḥr nagāš* Zawangēl, il governatore dell'Agamé, quello del Saḥart, quello del Tembién, quello del Siré e quello dello Ṣalamt, ebbero parte anche i guerrieri dell'Averghellé:

nella sanguinosa disfatta il loro *šum* cadde ucciso. Occupato, qualche anno dopo, il Tigré, l'imām affrettossi dal suo campo di Garagarā a inviare il wazīr Muǧāhid per incetta di viveri nel Saḥart e nell'Averghellé: quest' ultimo andò completamente devastato e spogliato de' suoi bestiami, e in esso anzi aggiunge lo storico islamita essersi in quella occasione trovato il primo oro che i musulmani rinvennero in Tigré; la difesa fu disperata, e tra gli altri, in una imboscata tesa dagli Averghellé in una gola, fu trucidato il notabile musulmano Abūn Dāwah. Più tardi, respinte definitivamente le aggressioni de' Somali, e da Malak Sagad definitivamente sottomessa la regione Agau a occidente del Tacazé, troviamo l' Averghellé compresò, come provincia, in una vasta signoria Agau, una specie di *'ad agaw* che a mo' di fascia correva trasversalmente per mezzo alla monarchia abissina, quasi dividendola a metà, signoria comprendente il Uagarà, il Semién, lo Tsellemtì, l'Averghellé, il Borà, il Seloà, il Uag ecc.: manifestamente, i re abissini, dando a tutta quella vasta zona compatta di Agau un unico capo, tendevano a sorvegliar meglio un elemento che avevano argomento a credere mal fido. Le cronache ci serbano, naturalmente, il nome di parecchi di questi grandi signori: così la cronica di re Susenyos ci parla di Yolyos, di Walda Ḥawāryāt, di Takla Giyorgis. Sotto questi alti signori era uno *šum* « governatore » dell' Averghellé, il quale senza

dubbio doveva essere scelto dal negús con cura gelosa, sia per resistere alle ribelli tendenze dei feudatari maggiori, sia per sorvegliare e tener bene in freno la popolazione della provincia: così vediamo re Susenyos ricorrere al capo dell'Averghellé per combatter le bande che facevano capo al rivoltato Tēwodros figlio di Daḥāragot e per far fronte alle scorrerie di Gēdēwon, un ben noto condottiero Falāšā. Di uno di questi capi ci tramandò il nome Ḥasan ben Aḥmad al-Ḥaymī, l'ambasciatore dell'imām dello Iemen a re Fāsiladas: attraversando, nel recarsi a Gondar, l' Averghellé alla fine del muḥarram e al principio del ṣafar dell'anno 1058, egli trovò preposto alla provincia un Qeb'ā Krestos. — Del resto, l'Averghellé non ebbe vita politica propria: seguì sempre le sorti delle più importanti attigue regioni. Ancor ai tempi di ras Marié era annesso al Semién; ora fa parte, anche politicamente, del Tigré. Certo si è che l' influenza tigrina da tempo vi è gagliardissima, e le caratteristiche Agau vanno sempre più cedendo terreno. [1]

---

[1] Sull'Averghellé nei riguardi storici e geografici cfr. Conti Rossini, *Acta Marqorēwos* (*Script. Aeth. series* II, *tom.* XXII), Parigi, 1904, trad. p. 27; R. Basset, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie*, trad. p. 129, 417; Esteves Pereira, *Chronica de Susenyos*, Lisboa, 1900, trad. p. 117, 120, 121, 131, 186, 209, 217; F. E. Peiser, *Der Gesandschaftbericht des Hasan ben Ahmed el-Haimī*, Berlino, 1894, trad. p. 33; I. Guidi, *Historia Regum Yohannis I, Iyāsu I et Bakāffā*, p. 26, 194-195; Salt, *Voyage en Abyssinie*, II, p. 292-293;

Serbasi, come ho detto, nell'Averghellé ancora l'uso del *ḫamtá wigsá*, lingua ḫamtá. Per vicinanza di territorio, il ḫamtá dell'Averghellé è, più che con altre lingue agau, imparentato col ḫamir del Lasta: per vicinanza di territorio e per politiche vicende, esso, d'altra parte, ha subìto profonda la influenza del tigrai, ed anzi, stando a' miei appunti, il suo lessico è, per circa tre quarti, comune con la lingua tigrai. Vero è altresì che non è forse neppur più lontanissimo il giorno in cui l'Averghellé, anche filologicamente, sarà vera e propria provincia tigrina.

Nel passaggio, i vocaboli tigrai subiscono poche trasformazioni. La *ā* tigrai d'ordinario passa inalterata dall'una all'altra lingua, anche nei numerosi plurali tigrai che sembrano in ḫamtā assumere valore di singolare, p. e. ty. *ṣemdí* « coppia di buoi » khmt. *ṣemdān*, ty. *'amät* « anno » khmt. *'amtān*, ty. *aränguādē* « verdognolo » khmt. *aränguādān*, a proposito della qual ultima forma è da avvertire come, altre volte, dei singolari in *–ē* trovisi il plurale regolare in *–iān*, p. e. ty. *guorādē* « specie di sciabola ricurva » khmt. *guorādiān*, ty. *fuāfuātē* « cascata d'acqua » khmt. *fuāfuātiān*. Altre volte, la *ā* tigrai perde in ḫamtā la sua quantità abbreviandosi in *a*, *e*: ty. *bāryā* « schiavo » khmt. *bärä* (al pl. però *bār*), ty. *bā'āl* « signore, padrone » khmt. *bälé*, ty. *'ālām* « mondo »

Ferret et Galinier *Voyage en Abyssinie*, II, p. 184–189; Rüppel, *Reise in Abyssinien*, I, p. 374–377.

khmt. *'ălĕm*. L' indebolimento va anche oltre, e la *ā* perviene ad attenuarsi in *i*, fino in casi in cui ne' vocaboli tigrai essa sopporta l'accento: ty. *mārdā* « collana » khmt. *mirdá*, ty. *nālá* « cervello » khmt. *nilá*, ty. *nāguodguád* « tuono » khmt. *neguidguíd*. Talfiata, poi, la *ā*, anche tonica, addirittura sparisce; ty. *ṣābá* « latte » khmt. *ṣav*, ty. *'enbobá* « fiore » khmt. *imbâb*: in ty. *dāgusá* « specie di cereale » khmt. *dugsā* e in qualche altro caso analogo, più che di vere alterazioni vocaliche, par trattarsi di metatesi. — La *a*, *ă* in tigrai ha quasi sempre assunto il suono di vera e propria *e*, e perfettamente a *e* essa suol rispondere in ḫamtā. Questa *e* subisce una doppia trasformazione, talvolta abbreviandosi in *ĕ*, talaltra, anzi nella maggioranza dei casi, affievolendosi in *i*, *ĭ*; e, per analogia, la *ē* tigrai sottostà a fenomeni uguali: ty. *kăsūl* « carbone » khmt. *kĕsāl*, ty. *bărūd* « grandine » khmt. *beréd*, ty. *tăsfā* « speranza » khmt. *tisfá*, ty. *mārgāf* « specie di mantello » khmt. *mirgifā*, ty. *bădā* « deserto » khmt. *bidá*, ty. *wogăn* « stirpe; lato » khmt. *wigín*, ty. *mēz* « idromele » khmt. *miz*, ty. *qēs* « prete » khmt. *qis*. Talora infine, la *ä* sparisce senza traccia: ty. *fälämá* « primo » khmt. *filmá*, ty. *dämänā* « nuvola » khmt. *dämnā*. Le altre vocali, in genere, non danno luogo a importanti osservazioni: è soltanto a notarsi la loro caduta, anche se reggenti l' accento, come per una specie di tendenza abbreviatrice del ḫamtā: così ty. *gemē* « nebbia » khmt. *gŭm*, ty. *'edmē* « età » khmt. *'edem*, ty. *enqulālih*

« uovo » khmt. *enqulāl*, ty. *woyzärò* « nobildonna » khmt. *wizír*, ty. *wotrú* « sempre » khmt. *witér*. Le consonanti restano inalterate. Un curioso esempio di alterazione della palatale *ñ* nella mediopalatale *ṅ* è dato dal ty. *dāñā* « giudice » che dà luogo al khmt. *däṅā*. È piuttosto a notarsi la tendenza del ḫamtā a contrarre, a danno della nasale, i gruppi *ng*, *nk*, *ns*, *nš*, *nč*: p. e. ty. *dängäṣä* « aver terrore » khmt. *dageṣ*, ty. *mängudā* « gobba del bue » khmt. *mugdā*, ty. *ḥankäsä* « essere zoppo » khmt. *ḥakäs*, ty. *enčuwá* « sorcio » khmt. *ačuwā*, ty. *ençoadá* « polpaccio » khmt. *ačudā*, e, analogamente, khamir, bileno *enšaġ* « riempire » khmt. *ešek*. Quanto alla aspirazione del *k* in *ḥ* non merita neppure d'essere ricordata a parte.

Il confronto del ḫamtā col ḫamir mostra nel primo una maggior tendenza alle gutturali più forti, onde spesso nel primo un *q* risponde a un *k* nel secondo e anche nelle altre lingue agau: khmt. *enqā* « tutto » khmr. bil. *inkī*; khmt. *erúq* « dente » khmr. *erúk* bil. agaum. *irkŭā* demb. qua. *irkŭ*, cfr. galla *ilkā*, ecc.; khmt. *ṣeqā* « erba » khmr. *ṣággā* bil. demb. qua *šánkā*; khmt. *qaw* « uccidere » khmr. *kiw* bil. demb. qua. agaum. *kŭw*; khmt. *šoqā* « tre » khmr. *šakŭā* bil. *saġŭā* demb. *šokŭā* qua. *sēwā* agaum. *šogā*; khmt. *ṣeqā* « dieci » khmr. *ṣekā* bil. *šikā* demb. *ṣīkā* qua. *šikā* agaum. *sikā*; khmt. *čeqá* « cattivo » khmr. *jigā* bil. *jiġā*. Analogamente, in ḫamtā il suono *j*, *ġ*, è non raramente rappresentato da *g*: khmt. *giäw* « ven-

dere » khmr. bil. demb. qua. *jib* agaum. *jiû*; khmt. *girāqān* « gallina faraona » khmr. *jirigānā* bil. *jigrānā*, cfr. ty. *zāgrā*; khmt. *ginā* « notizia » khmt. *jiñā*; e questo passaggio, insieme con la già constatata tendenza a rafforzare le gutturali, spiega la ulteriore esistenza d'un *q* per un *j*, *ǧ*; come in khmt. *belāqinā* « servo » khmr. *bālejiñā*, amhar. *bālāǧiññā*. Nei suoni palatali schiacciati, per quella specie di tendenza ai suoni più rudi che apparisce nel ḫamtā, il *č̣* si trova abbastanza di frequente in luogo del *j*: khmt. *č̣eñ* « trovare » khmr. *jiñ*; khmt. *č̣eqā* « cattivo » khmr. *jegā*; khmt. *čar* « stagione delle piogge » khmr. *jā* bil. *ž̌iq*, demb. *šagi* ecc.; per contro, al khmt. *neǧ* « oggi » sta a fronte il khmr. *neč* bil. *niki* demb. *niki* agaum. *naka*, qua. *ney*. Da questo fenomeno viene chiarito naturalmente un altro, la presenza di *g*, *q* in luogo di *č̣* e, poichè questo suol essere lo schiacciamento di un *ṭ*, anche in luogo di *ṭ*; khmt. *aginān* « lancia » *akinā* « ferro » khmr. *ač̣ín* (dal ty. *ḥaṣín*?); khmt. *fiqrā* « capra » khmr. *fič̣erā* bil. *finṭirā* demb. qua. *fintirā*; khmt. *egín* « corto » khmr. *eṭín*, *eč̣in* (ty. *qaṭin*). Altre manifestazioni della tendenza ai suoni più rudi sono il *ṣ* per il *s* e il *ṭ* per il *t*, *d*: khmt. *ṭaw* « entrare » khmr. bil. demb. qua. agaum. *tuw* (etiopico *atawa*); khmt. *ṭaz* « battere » khmr. *tays*, *tās* qua. *tāš*; khmt. *guiṭ* « arare » khmr. *gŭid*; khmt. *ṣaw* « fare » khmr.

sab demb. qua. *šäb* bil. *ḥab*; khmt. *ṣayčyā* « nove » khmr. *sayčā* bil. demb. qua. *sässā* agaum. *sästā*. Le sibilanti *s*, *z* si scambiano a vicenda, e talvolta scambiansi pure con *š*: khmt. *sīg* « dorso » khmr. *zīg* bil. *zäg*; khmt. *serī* « sposa » khmr. *zrī*; khmt. *suwā́* « pioggia » khmr. *zuwā*; khmt. *kezéñ* « campo » khmr. *kisíñ* bil. *kidíñ*; khmt. *ziq* « bere » khmr. *suq* bil. *ji'* agaum. *sekŭ*; khmt. *qazen* « rubare » khmr. *qasen* demb. *kasen* qua. *ḫaṣen* agaum. *kaṣen*; khmt. *waš* « sentire » khmr. *waz*, *waj* bil. demb. qua. *wās*. La labbiale *b* in ḫamtā, come del resto in tigrai, ha spesso il suono di un vero e proprio *v*, e *v* infatti io scrivo, ne' miei appunti, in tali casi: questo addolcimento in *v* agevola il passaggio in *w*, come, per esempio, in khmt. *ṣaw* « fare » khmr. *sab* demb. qua. *šäb* agaum. *ẓaw*. Il *b*, inoltre, prende a volte il posto di un *f* ḫamir, scambio non raro pur fra i vari dialetti tigrini; p. e. khmt. *ṣevqā́* « pelo » khmr. *ṣefqā*, *čefqā* agaum. *sifḫā* bil. *sibkā* demb. qua. *šebkā*; khmt. *mā'ṣäb* « fionda » khmr. *maẓíf* bil. *wonšibā* plur. *wonšíf*, amhar. *wončef*. Le liquide talfiata si scambiano: onde p. e. troviamo khmt. *girẁā* « maschio » khmr. *giluwā* (ma così in bileno come in quara *giruwā*); khmt. *eguaylā́* « fagiuolo » khmr. *guäyā*; khmt. *kelú* « sera » khmr. *kuníñ*. Il vocabolo *eguaylā́*, infine, testè citato, forma un esempio di una specie di elif prostetico, che talvolta riscontrasi nel ḫamtā.

I miei appunti, d'ordine essenzialmente lessicale, scarso contributo portano per la grammatica.

I pronomi personali sono al sing. 1ª pers. *anä́*, 2ª pers. *ket*, *ketä́*, con un femminile *kit*, 3ª pers. *ṅu*, femm. *ṅinč*; al plur. 1ª pers. *inä́*, 2ª *ketòu*, 3ª *ṅū*. — Il dimostrativo di vicinanza è al sing. *änī́l* femm. *äniĉ*, al plur. *äṅū́t* femm. *ṅet*, oppure sing. *enča* plur. *en*; quello di lontananza al sing. *ṅā* femm. *ṅet*, al plur. *ṅūt* femm. *ṅän*. — L'interrogativo « chi » è *àw*, d'onde traesi *awnā* « quale? », e d'onde anche derivano *awnä́* « quando? » « dove? » e *awtä́* « verso dove? »: l'interrogativo « che cosa » rendesi con *wurä́*, che assume pure il senso di « perchè? ». — « Un certo », « un tale » in ḫamtā dicesi *aylāt*, forma che spiega la ḫamir *elē*; « qualcuno » si traduce *mānnem*.

Il perfetto del verbo formasi aggiungendo, al singolare, i suffissi *–ú* per la 3ª pers. masc., *–ī́č* per la 3ª pers. femm., *–iyú* per la 2ª *–ún* per la 1ª, e, al plur., i suffissi *–lĕ́n* per la 3ª pers. *–nĕ́n* per la 2ª pers. e *–ĕ́n* per la 1ª; di guisa che, p. e., da *ṣaw* « fare » si ha al sing., 3ª pers. masc. *ṣawú* femm. *ṣawī́č*, 2ª pers. *ṣawiyú*, 1ª pers. *ṣawún*, e, al plur., 3ª pers. *ṣawlĕ́n*, 2ª pers. *ṣawnĕ́n*, 1ª pers. *ṣawĕ́n*. — L'imperfetto si avrebbe, al sing., coi suffissi *–ĕnú* per la 3ª pers., *–nit* per la 2ª, *–ir* per la 1ª, e, al plur., coi suffissi *–nú* per la 3ª, *–rĕ́n* per la 2ª, *–ir* più il prefisso *en–* per la 1ª; onde da *ṣaw* avrebbesi, al sing. 3ª pers. *ṣawĕnú*, 2ª *ṣaw-*

nät, 1ª *ṣawïr*, e, al plur., 3ª pers. *ṣawnú*, 2ª *ṣawrĕ́n*, 1ª *enṣáwir*. Avverto peraltro che men sicure talune di queste forme mi apparvero: aggiungerò, a proposito della 1ª plur., che mostra l'assunzione del prefisso semitico della 1ª pers. plur., che a volte per la 3ª sing. mi si diè *yṣawĕnú* e per la 2ª sing. *teṣawnít*. E non meno sensibili tracce dell'influenza linguistica semitica mostrerebbe il iussivo. — Il causativo si forma col suffisso *-s*, il riflessivo-passivo col suffisso *-t*.

I numerali cardinali sono *lowá* 1, *líñā* 2, *šoqá* 3, *sizá* 4, *akuá* 5, *waltá* 6, *lantá* 7, *šowtá* 8, *ṣayčyá* 9, *ṣeqá* 10, *ṣiqlòu* 11, *ṣigliñá* 12, *ṣigl šoqá* 13; *lär* 20, *ṣówrnen* 30, *arbá* 40, *akuerñen* 50, *waltärñen* 60, *säbá* 70, *semānyā* 80, *ṣeqnā* 90; *lā* 100; *šeḫ* 1000, *ṣeqā šeḫ* 10,000.[1] «Primo» rendesi, con vocabolo assunto dal tigrai, *aflemā*; alla formazione degli altri ordinali occorre un suffisso *-ntú*, dinanzi al quale abbreviasi la vocale finale del numero cardinale: *liñantú* secondo, *šoqantú* terzo, *sizantú* quarto, *akuantú* quinto, *woltantú* sesto, *lantantú* settimo, *sawtantú* ottavo, *ṣaykyantú* nono, *ṣeqantú* decimo. Gl'iterativi son dati da un suffisso *-ant*: *liñánt* due volte, *šoquánt* tre volte, *sizánt* quattro volte ecc.

---

[1] La sostituzione di talune forme numerali semitiche, p. e. per 40, 70 e 80 alle forme agau, per quanto notevole, non deve assai sorprendere dacchè, p. e. pure in quara si presenta un fatto analogo. Per contro l'amarico forse ha adottato pel 9, *zaṭañ* arcaico *zaḥṭañ*, una forma cuscitica: cfr. però Praetorius, *Amhar. Spr.*, § 162 *c*.

Il plurale dei sostantivi è dato da un suffisso *–t*, p. e. *meqá* « pastore » pl. *meqāt*, *gämäl* « camello », pl. *gämält*; talvolta dinanzi a questo *–t* la *a* precedente mutasi in *o*, come in *malwá* « ragazzo » pl. *malwòt*. In altri casi, il suffisso è *–nt* (cfr. Reinisch, Chamispr., § 202): così *meqá* può anche fare al pl. *meqānt*. In luogo di *t* si ha altresì *–tán*, p. e. *gurí* « signore » pl. *gurtán*, *qäräs* « orecchio » pl. *qärästán*, o anche *–dān*, p. e. *nān* « mano » pl. *nawndán*, il qual vocabolo offre un singolare esempio dello scioglimento, al plurale, nei due elementi originali della vocale lunga del singolare; il *–tān* si abbrevia in *tän*, in *tèn* e da quest' ultima forma passa persino in *–tun*: p. e. *zilā* « uccello » pl. *zilattèn*, *'äl* « occhio » pl. *'alletún*. In alcuni vocaboli la *n* finale di *–tān* cade, e rimane soltanto un suffisso plurale *–tā*: p. e. *izzèn* « fratello » pl. *ezzäntá*, *eròqŭ* « mammella » pl. *eruqtá*. Un altro segno di plurale è *–n*, *–ān*; p. e. *bigá* « pecora » pl. *bigān*. I vocaboli che per segno del singolare hanno un *–a* finale, come caratterizzante il *nomen unitatis*, formano il plurale con la caduta di tale *–a*: *fiqrá* « capra » pl. *fiqír*, *firzá* « cavallo » pl. *firz*, *girwá* « pollo » pl. *girú*, *bärä* « schiavo » pl. *bār*, *ferā* (*fär*) « ragazzo » pl. *färd* o, con l'assunzione d'una vocale iniziale d'appoggio di che già parlai, *efärd*. In vari casi il plurale è dato da un affievolimento di vocali della radicale, come in *firzán*, altra forma per « cavallo », pl. *firzín*; non poche volte, si ha un

plurale fratto secondo l'uso semitico, p. e. *biqlá* « mulo » pl. *abqél*, nè soltanto per vocaboli provenienti da lingue semitiche, bensì anco per vocaboli pretti agau, p. e. *gezéñ* « cane » pl. *agzéñ*; del resto, talvolta il plurale ḫamtā è derivazione del plurale tigrai, come in *quelṣemán* « braccio » che al pl. farebbe *qalāṣú*. Ne' miei appunti altresì incontro altre forme più rare e abbastanza singolari: p. e. *gir* « figlio » pl. *aḫuér*, esplicabile soltanto con il *q* originario già esistente nella prima radicale, e variamente alteratosi nei vari idiomi agau; *īr*, *īri* « padre » pl. *īrisyír*, che sembra (*īri* + *s* + *īr*) ricondurre alle antiche formazioni plurali agau che appunto per ripetizione avvenivano; *č̣ikzín* « campo » pl. *č̣igzú* e il curioso plurale *giyinčí* di *gyī* « corno », esplicabile con le forme, al sing., Danghelà *ǧänǧí* e Damot *ǧänǧ* da me accertate. — Il genitivo si forma premettendo inalterato il nome retto al nome reggente: *negús belāqiná* « il soldato del re », *Burrú ñen* « la casa di Burrù ».

Avverbi sono *sūgá* « colà », *ännänú* « qui », *annél* (*anné–l*) « verso qui », *neyā*, *sugā* « verso là »; *qāz* « subito »; *tákñe* « forse »; *giná* « ancora »; *änniš̌ú* « così » ecc. La nostra preposizione *in* rendesi con il suffisso *–s*, o con *lδw*; « a », « verso » con il suffisso *–l* e talvolta, sembra, con la preposizione tigrai dei dialetti Dogguā'u *le*, la quale, del resto, più si accosta alla corrispondente dell' etiopico antico, (p. e. *leñén*

« verso la casa »); « con » si rende con un suffisso *–ǧik*, e, insieme con questo, anche col prefisso *lòw*; « da » con un prefisso *enkā–*, *ki–*, i cui rapporti col tigrai sono evidenti; « fino a » con un suffisso *–ntu*; « dinanzi a » col suffisso *–bāwắl* ecc.

Roma, 31 agosto 1904.

---

a, 'a ed altre vocali.

àbā monte. — kham. *id.*, qua. *ambā*: amhar. *ambā*, ty *embā*.

avän straniero. — kham. bil. *abin*, qua. *aben*, saho, 'afar *ábnā*, begia *amnā*; cfr. Plinio, *h. n.*, 5, 191: « Aesar oppidum .... contra in arabico latere Diaron oppidum.... Bion autem Sapen (*s* + *aben*) vocat quod ille Aesar, et ipso nomine advenas ait significari ». Cfr. anche C. Conti Rossini. *Appunti ed osservazioni sui re Zāguē e Takla Hāymānot*, p. 19.

abbā guoviyḗ tartaruga. — ty. *abbā guobiē*.

abbā gumbāḥ il bicornus abessinicus. — ty. *id.*

abbò guoytā nonno paterno. — ty. *abbò* padre, *guoytā* signore: *abbò ḥeggò* nonno paterno.

abbā ḥannés villaggio dell'Averghellé.

avärgellḗ l'Averghellé.

aväsắ peccato. — ty. *abäsā*.

abbā zävắ villaggio dell'Averghellé.

aviyắ leone. — cfr. kham. *absā*, ty. *anbasā*.

'*eddā* debito. — ty. *id.* — '*edānsegūrắ* debitore, '*adišú* pagò il debito.

addavāvắy piazzale. — ty. *addābābāy*.

'*edĕ̃m* età. — ty. '*edmiē*.

'addí menātú villaggio dell'Averghellé.

adärā Dio; cielo. — kham. bil. qua. *id.* signore, Dio. — Uguale confusione di sensi ha il bileno *jär;* e ciò permette forse di scorgere qualcosa dell'antico paganesimo agau.

'addi ṣalmyē località dell'Averghellé.

affarrí criniera (il *gāmmā* dei Tigrini).

aflāytí pipistrello. — ty. *id.*

aflemā il primo. — ty. *fälāmā.*

ag essere; *ňen aflí àw. akú* in quella casa chi vi è?; *eggirā, äggirä* io non sono (non ho); *eggiär, äggiär* non sei, *eggìàw, äggiàw, eǧǧàw* femm. *äggirä* non è, non vi è; *eggiňw* no! — kham. bil. *aǧ*, demb. *ag*, qua. *ay.*

agguāgül inutile. — ty. *id.*

egín corto. — kham. *eṭín, ečín;* ty. *qaṭin,* amhar. *qaṭin.*

ignä v. *yignä.*

eginā suocera: abbr. forse per *equén ignä* mulieris mater.

aginän lancia. — kham. *ačín.*

egninasún cugina materna.

ignäsú zia materna (= sorella della madre). — kham. *igzin.*

ägír pl. *ägirú* uomo; v. *gilwā, girwā.* — kham. *giluwā,* bil. qua. *giruwā.*

egrā (postpos.) dopo. — kham. *grā,* bil. *engerā.* — *egüryuäs* dopo, *egürguisí* in seguito, *egrù* di poi, *egürguäs ekú* egli rimase indietro.

eggiētā manico (?).

agàu, agò Agau, *agò wigsā* lingua agau.

eguaylā fagiuolo. — cfr. kham. *guāyā,* amhar. *guāyā.*

ak cfr. *ag.*

akuā cinque, *akuantú* quinto, *akueňen* cinquanta. — kham. *aküā,* bil. demb. qua. agaum. *anküā.*

'ekkuòt vespa. — ty. *id.*

ekilā località dell'Averghellé.

ekilā kānē località dell'Averghellè.

ekmā giallo (?).

akuòr sterco bovino. — ty. *id.*

eksät molto, *eksätú* fu molto.

aḫivā assemblea. — ty. *akabā.*

ahuān la ottava parte.

aḫàr cinghia.

ḫer: *gir* pl. *aḫuḗr* figlio, *oḫrú* generò, *eḫurdú* fu generato, nacque, *aḫurdiyú* fece concepire, *oḫrú* genitore: *irzín-t uḫúr* figlio dello zio paterno, cugino paterno, *ires-t uḫúr* figlio della zia paterna, *izin-t uḫúr* nipote.

aḫuòr la gobba del bue.

'ăl pl. *'alletún* occhio. — bil. *'il*, kham. demb. qua. agaum. *iel*, *el*, galla, somali *ilā*. — *alletān àqu* fonte d' acqua.

alăbấ veste. — ty. *id.*

aliēt progenie, genealogia. — ty. *id.*

elledấl lingua (?).

'ălḗm mondo. — ty. *'ālăm*.

alqấ sanguisuga. — ty. *'aleqtí*.

alu y opporre una negativa. — ty. *alú bălă*.

amí spina. — kham. *id.*, qua. *amū*.

amŭḫ baciare, *amŭḫú* egli baciò. — cfr. ge. *amḫa*.

imbấb fiore. — ty. *embobā*.

embí no! *embi y* opporre una negativa. — kham. ty. amhar. *id.*

amlāk Dio. — ge. ty. *id.*

emmấn vero, veritiero; *emmānbấ* in verità. — ty. *amān*, vero, verità.

amḗr domani — kham. *amír*, bil. qua. *amărí*.

'amtấn anno. — ty. *'amăt*.

an, *anấ* io, *inấ* noi. — kham. *an* pl. *yínne*, bil. *an* pl. *yin*, demb. *an* pl. *anen*, qua. *an* pl. *anan*, agaum. *an* pl. *anu*; begia *áne*; galla *áni*, saho, 'afar *anấ*, somali *aníga*; ge. *ana*; egiziano *'anuk*, copto *anok*, ecc.

endā masqál villaggio dell'Averghellé.

angua'ān midollo. — ty. *anguē*.

enkā- da, prep.

ănîl questo, pl. *aṅút*. — kham. *ien* pl. *enzāy*, bil. *in*, demb. qua. *en*.

annḗl verso qui.

ănnănú qui.

ănnišú così.

enqấ polvere.

enqă tutto, *qansenqă* tutti essi, *enqaqsú* tutti voi, *enqătú* tutte voi, *enqănấ* tutti noi. — kham. bil. *inkí*, da *in* questo + *ki* quello.

enqulāl uovo. — ty. *enqulālīh*; kham. *qālúnā*, bil. *kaǵalúnā*, demb. qua. *ḫaǵawinā*.

anṣú 'come?

ānīč pl. *ñet* questa; v. *ānīl*.

enčā pl. *en* questo, questi.

àqū, àqūi acqua. — kham. *auq*, bil. *'āuq*, demb. qua. *aḥū*, agaum. *aqū*. — *aqū eggirā* non vi è acqua.

equén pl. *aqnú* donna. — kham. *iúnā* pl. *ukūn*; bil. *oǵínā* pl. *ukūīn*, demb. *kūīnā* pl. *kūīn*, qua. *iewīnā*, agaum. *ḫunā*.

aqinā, akinā ferro; guerra: cfr. *aginān*. — kham. *ačín*; ge. ty. *ḥaṣín*.

aqinú waṣā località dell' Averghellé.

aquar ridere, *aquorú* egli rise, *aquordú* il riso: rad. *aqua*. — kham. *ieqūa-s*, *oqa-s*, bil. *enqūo-r*, qua. *yeḥu-y*, agaum. *iḫūa-r*.

'aquarú stagno. — ty. *'eqquār*.

ar grano. — bil. kham. demb. qua. agaum. *ar*.

ir, yir, īrí pl. *irisyìr* e *abbātír* padre; *iris yir* nonno paterno (lett. padre del padre); *yir-zén* fratello del padre, zio. — kham. *ir*, bil. *eǵer*: il secondo plurale, che due volte trovo ne' miei appunti nella forma or indicata, è un composto dello *īr*, agaw, col ty. *abbāt*.

ar'utān giogo. — ty. *ar'ut*.

arbā luna, mese. — kham. bil. *id.*; demb. qua. agaum. *arfā*.

arbā quaranta. — ty. *arba'ā*, amhar. *arbā*.

erdāt aiuto. — amhar. *id*.

arfā toro.

eragríg padule. — ty. *rāgrāg*.

arek sapere, conoscere. — kham. *areq*. bil. *ar'*.

argəw anziano, vecchio. — ty. *arāgí*.

arānguādān verdognolo. — ty. *arānguādē*.

erúq dente. — kham. *erúk*, bil. agaum. *irkūí*, demb. qua. *irkū*; galla *ilkā*, somali *ilig*.

erəqū pl. *erugtā* mammella. — kham. *oq* pl. *oqūtān*, bil. *ungūī*, qua. agaum. *engūā*; saho, afar *angū*; begia *nug*.

arāquā corso d'acqua attraverso l' Averghellé.

arāqān acquavite. — ty. *'arāqí*.

arqāy bambù. — ty. *id.*

arsigē località dell' Avergellé.

arśā contadino, coltivatore. — kham. *aržā*, bil. *arüšā;* ty. *ḥarüsä* coltivare.

aräšuwā località dell' Averghellé.

'irāt letto. — ty. *'arāt*, kham. *arāt*.

aryā mercato. — ty. *edāgā*, *adāgā*; kham. *aräyā*, demb. qua. *ayā*.

asēn naso. — kham. *esiṅ*, agaum. *san*; saho, afar, somali *san*: egiz. *sen* odorare.

isän pl. *izäntā*, v. *izzèn*.

ešek riempire. — kham. bil. *ensaġ*.

'eṣef doppio — ty. *'eṣfī*.

aṣān-s inviare, *aṣansú* egli inviò. — kham. *eṣaq*, bil. *inšaq*, qua. *inšaqu*, agaum. *inṣaq*.

'aṣuw chiudere, *'aṣú* egli chiuse. — ty. *'aṣäwā*.

ätní piccolo. — kham. *eṭin*.

itān zia paterna — kham. *ig-zīn*, bil. *agžānī*.

atĕr pisello. — ty. *'atär* cece, *'ayní atär* pisello.

'eṭān incenso. — ty. *id.*

ačudā polpaccio. — ty. *enčoadā*.

ačuwā sorcio. — ty. *ančuwā*, bil. *inšuwā*, kham. *iečuwā*, qua. *enšewā*, agaum. *inṣā*.

àw chi (interr.); *awnā* quale?, *awnā* dove?, *awtā* verso dove?, *awnā* quando?. — kham. bil. demb. qua. *aû*, agaum. *ay* chi?, kham. *aûl*, *aût* dove? verso dove? *aûn* quando?

'ewdān aia. — ty. *'awdī*.

awāǧ proclama. — ty. *id.*

awlā quale, *awlā gug aryā* quale è la via del mercato?

awnā quando?

'awqò rogna. — ty. *'abüq*.

awúr pl. *awurtā* capo, testa. — kham. *aûr*, bil. *aǧūar*, demb. *aǧūe*, qua. *ahūe*, *awē*, agaum. *ingarí*.

'ewrān cieco. — ty. *'ewūr*.

awčú gatto. — kham. *aûčänā*.

eyú lombi. — kham. *yū*, bil. *yaû*, *yô*, demb. qua. *yawī;* cfr. ge. ty. *ḥaquē*.

aylāt un certo, un tale.

'äylú puledro dell' asino. — ty. *'ilú.*

ayqän rasoio (?).

ayer falciare, *ayrú* egli falciò. — kham. *id.*

iyw dare, *iyā* egli dette, *iyišú* esso fu dato. — kham. *ew, ïaw, iuw,* bil. *'uw,* demb. qua. *iuw, iû*; saho, afar *hawa;* begia *aû*: cfr. ty. *habä,* ge. *wahaba.*

azä, azäň ieri, *azeň-te yrā* l'altro ieri. — kham. *azuňā;* bil. *anjäy,* demb. *anzīni,* qua. *anjiňi.*

ezgír Signore, Dio, *ezgír näyňā,* grazie a Dio! che Dio mi dia! — ty. *ezgēr, ezgehēr,* ge. *egzi'abeḥēr*

azzò coccodrillo. — amhar. *id.*; caffa *ayō.*

azmärā stagione delle piccole pioggie. — ty. *id.*

ezzèn fegato.

isèn, izzèn pl. *ezzäntā* fratello, sorella. — kham. *zin,* bil. *dän,* demb. *zïn,* qua. *zän;* begia *san;* egiz. *sen.*

b, v.

ba'al darabā introduttore. — ty. *id.*

bäbā sicomoro. — kham. *bäbä,* bil. amhar. *bāmbā.* Già dalla seconda metà del sec. XVII apparisce nell' Acefèr, distretto agau ad ovest dello Tsana, un villaggio di Bambā, mentre fin dalla prima metà del secolo stesso incontrasi una acqua detta *Bäbā* nel Begamder, e precisamente nel Uedò, non molto discosto dagli agau Estē (cfr. *māy dä'rò, māy saglā,* ecc.).

bōd specie di zucca immangiabile, la *ḥamḥam* dei Tigrini. — kham. *bawā,* amhar. *buäyā.*

bīdā il deserto, *boddú* incolto. — ty. *bädā.*

bedén cadavere. — ty. *bädní,* ge. *baden.*

bígā pl. *bigān* pecora. — kham. *begā,* ty. *bäygè*.

baguel germogliare, *baguòlú* germogliò. — ty. *bäquälä.*

boguošā località dell' Averghellé. Cfr. il nome Bogos che fin dal secolo XV i testi etiopici danno ai Bileni.

bāḥlā località dell'Averghellé.

baḫúr primogenito. — ge. *bakuer.*

baḥär, beḥär acqua ampia e profonda. — ty. *baḥàr.*

baḥàr mäylā specie di cereale, andropogon sorghum. — ty.

māšāllā bāḥrí, amhar. *yabār māšallā;* kham. *báher mäylā:* cfr. anche kham. *mäylā*, qua. agaum. *mīlā*.

bik bastone. — kham. *gib*, bil. *genb*, qua. *kemb*, agaum. *gumbī*; gonga e caffa *gumbō*.

bälé padrone, possessore, *bal ṅen* il capofamiglia, *balti ṅen* la massaia. — ty. *ba'āl, ba'āl bēt, ba'ālti bēt*.

belle'etí muscolo. — ty. *id.*

bāldonguá fava. — ty. *id.*

bälliéḥ villaggio dell' Averghellé: anche un villaggio abbandonato nell' ovest della Tsellimà aveva tal nome.

belāqiná servo. — kham. *bälejiñá*, amhar. *bālağeñá*.

belṣäy compagno. — ty. *beṣṣäy*.

bun caffè — ty. amhar. ar. *id.*

biqlā pl. *abqél* mulo, *gilyíl biqlā* mulo puledro. — ty. *bäqlí*, amhar. *baqlo*.

ber argento. — ty. *berrí*.

bärä pl. *bār* schiavo. — ty. amhar. *bāryā*.

bärá specie di polenta. — kham. *burá*.

berá sangue; *beräs ugriyá* nemico di sangue. — kham. bil. demb. qua. agaum. *bir, ber*; saho *bilō*, begia *boy*.

birā bue. — ty. *be'erāy*, amhar. *barē*.

birbír pepe rosso. — ty. *bärbärē*.

bäräd grandine, *bäräd livú* grandinò, cadde la grandine. — ty. *id.*

bareh essere luminoso, *barhú* fu luminoso, *berhān* luce. — ty. *bärhē, berhān*.

barḫuodá garetto. — ty. *bäräkuädā*.

berkí ginocchio. — ty. *id.*

bïrillán caraffa per idromele. — ty. *berïllē*.

bat lasciare, *batú* egli lasciò. — kham. *bär*, bil. *bār*, demb. agaum. *bäy*, qua. *bē, bī*.

bït pidocchio. — kham. *bettā*, bil. qua. *bitā*, agaum. *yinti*.

bitlá lepre. — kham. *id.*

bäyyín sentenza. — ty. *id.*

bizá porta. — kham. *bílā, mirá*.

bazbiz saccheggiare, *bazbizú* egli saccheggiò. — ty. *bäzbäzä*.

bāzrá giumenta. — ty. *id.*

d.

debbā zucca incommestibile. — ty. *id.*

divälā́ becco, ariete. — ty. *id.*

dävrí convento. — ty. *id.*

dabberā́ piccione. — cfr. forse caffa *tābíjō.*

divyā colonna. — kham. *dibiyā.*

didnò grasso. — kham. *didnaû;* amhar. *danàddanä* ingrassarsi.

diddā́n gengiva. — ty. *dĕddí.*

diguā́ altipiano. — ty. *dägu'ā.*

digfānò sostegno. — ty. *däggäfä* sostenere.

dugsā́ specie di cereale. — ty. *dāgusā́.*

dagiṣ avere terrore, *dagṣú* egli si atterrì, *dingíṣ* atterrito. — ty. *dängäṣä.*

däḫā́ povero, pl. *däḫäntā́n, däkkäntā́n; diḫtú* fu povero. — ty. *däkā́.*

dāḫnā́ bene. — ty. *daḫān, dāḫnā.*

daḫr essere caldo.

duḫuarā́ asino. — bil. *däqārā*, kham. *däḫárā*, demb. *dugara*, qua. *deûrā*; cfr. galla *dongora*, somali *daber.*

dekkuätā́n braccialetto. — ty. *dekkuät.*

dildíl ponte. — ty. amhar. *id.*

dālgā́ giogaia del bue. — ty. *id.*

dämnā́ nuvola. — ty. *dämmänā́.*

damer unire, raccogliere, *damrú* egli riunì. — ty. *dämmärä.*

dāmirā́ grande falò che accendesi per la festa della Croce e d'onde traggonsi auspicî. — ty. *dāmärā́.*

demḗṣ rumore. — ge. *demeṣ*, ty. *demṣí.*

din chinarsi, *dinú* egli si chinò. — ty. *dänänä.*

dengél vergine. — ty. *id.*

dengúr sasso. — ty. *id.*

dĕnk nano. — amhar. *id.*, ty. *denkít.*

denkuā́n tenda. — ty. *id.*

diniq meravigliare, *dinqú* egli destò meraviglia. — ty. *dänäqä.*

dinquḗr, dinguḗr sordo. — ty. *dänqorò.*

dinziz intormentirsi, *dinzizú* esso si intormenti. — ty. *dänzäzä*.

däñá giudice, arbitro; chi accompagna, con le prove raccolte, le parti contendenti al giudice. — ty. *däñā*.

dār confine; *ḥagír dār* confine del paese; *dār gŭg* in fondo alla via.

dur boscaglia, bosco; ciglio d' un rialzo del terreno (?).— amhar. *id.*

derí collana. — ty. *id.*

derím la quarta parte.

derquá fieno. — ty. *id.*

derār hawí lucciola (?). — ty. *id.* (?)

dersán aqŭ località dell' Averghellé.

därät petto. — ty. *id.*

däs y rallegrarsi, *däs yú* si rallegrò. — cf. ty. *dästá*: amhar. *däs alä*.

distí pentola. — ty. *dästí*.

dāwllá basto. — ty. *id.*

dāwi seggá lebbra. — ty. *dawyē segā*.

dezz rovinare, giungere all'estremo. — kham. *diz*, bil. *did*, demb. qua. *dez*.

f.

fi andar via, uscire, *fū* egli usci; *fi-s* portar via, far uscire, fornire, produrre; *fi-sú* egli portò via; *aw fisú* (o *fossú*) *firzā?* *fäsiyäw arkär!* chi portò via il cavallo? chi lo abbia portato via, non so!; *fi-t* andarsene; *anä dawú ńū firú* io rimasi, egli se ne andò; *ätnís firtá áqui činšú* alquanto avendo tu camminato, si troverà l'acqua (= cammina un poco e troverai l'acqua) — kham. bil. demb. agaum. *fi*, qua. *fe*.

fuāfuātán cascata d'acqua. — ty. *fuāfuātē*.

feheñá vescica. — ty. *id.*

fāl sorte. — ty. *id.*

fälfälá penna.

falíḥ bollire, *falḥú* fu bollente. — ty. *fälḥē*.

fĕnṭátŭ sifilide. — ty. *fenṭātá*.

fiqrä plur. *fiqir* capra. — kham. *fičerā*, bil. *fințirā*, demb. qua. *finterā*.

für, *ferä* pl. *fürd*, *efürd* ragazzo. — kham. *yeferā*, *eferā*.

ferțāțā località dell' Averghellé: il vocabolo propriamente designa, anche in amhar. e in ty., un albero grandissimo, una specie di baobab.

firzä pl. *firz*, *firzán* pl. *firzín* cavallo. — ge. ty. *faras*.

g.

gü alzare, *gü-š* alzarsi, *gūšú* egli si alzò. — kham. bil. demb. qua. agaum. *gūi*; saho, afar *ogū*, galla, somali *ka'*, caffa *kay*, *kŭäy*.

guá pietra per macinare.

guĕ'čš birra fresca. — ty. *id.*

gua'áz esercito, torma. — ty. *id.*

gävānā violazione della legge. — ty. *id.*

gebār mezzo, *gevartú* metà. — kham. *gebär*, qua. *gebār*.

gaver essere sottoposto al tributo regio, pagare il tributo regio, *gavrú* pagò il tributo, *givìr* tributo. — ty. *gäbbärä*, *gebrí*.

guvzān giovane. — ty. *guobäz*.

gīd deretano, v. *gițu*. — kham. *ḥodā*, bil. *gĭț*, *qĭț*; galla *hudú*.

gĭdgĭd capanna in ramaglie. — ty. *gĕdgĕdā*.

guidguād fossa, buca. — ty. *gudguād*.

guidguìd profondo. — ty. *guodguäddā*.

gädām santuario. — ty. *id.*

gidir aver fame, *gedrú* egli ebbe fame, *giddirdú* fame. — kham. *gidir*.

gifā tosse. — kham. *giffā*; amhar. *gunfān* tosse, *guànnafū* cagionare un reuma: cfr. anche galla *gafawa* tossire.

gaffú ramaglia. — ty. *gäfäfò*.

gafrā schiuma. — ty. *'afrā*.

geftāmú località dell'Averghellé.

gug via, strada; *enčä gug käsòw ña*, *kernā eğiàw* questa strada è buona, non vi sono ciottoli; *awlā gug aryā* quale è la via del mercato? *enčän gug šän čüqā ńer*, *dengur tirfò* questa via è

cattiva, i sassi l'hanno riempita. — cfr. qua. *gärowā,* begia *gerab.*

guaḥel rubare, *guāḥlú* egli rubò. — ty. *guāḥalä.*

guiḥir ravvivarsi, *guiḥrú* (il fuoco) si ravvivò, *guäḥär* brace. — ty. *guāḥarä; guāḥrí.*

guāl ragazza. — ty. *id.*

gälävā́ paglia. — amhar. *id.*, kham. *gelbā.*

gäläfā́ buccia. — amhar. *galafat.*

gälgil intervenire come paciere per separare due avversari. — ty. *gälgälä.*

gĭlgĭl puledro. — ty. *id.*

gālmētā́ prostituta. — ty. *gālämotā́.*

gilquānā́ finestra.

gales trarsi da parte, *galsú* egli si trasse da parte. — ty. *gäläsä.*

gelās gualdrappa. — ty. *id.*

galeṣ svelare, manifestare, *galṣú* egli svelò. — ty. *gäläṣä.*

gŭlt feudo, *gualtú* dette in feudo. — ge. *guelt*, *gualata.*

gulliččā́ le tre pietre del focolare. — ty. amhar. *id.*

gŭlčā́ tronco d' albero.

gulwā́ uomo: v. *ägir.*

gim cantare, *gimú* egli cantò, *gimā́* il canto, la canzone.

gim discendere, *gimú* discese, *gimsú* fece scendere. — kham. *gim*, bil. demb. qua. *gam.*

gŭm nebbia. — ty. *gemē.*

gāmmḗ fanciulla coi capelli a tonsura. — ty. *id.*

gumā́ bue senza corna. — ty. *id.*

gimbär fronte. — ty. *gembār.*

gimíd corda. — ty. *gämäd.*

gimäl pl. *gemältā́* camello. — ty. *gämäl.*

gumār ippopotamo. — ty. amhar. *gumārē*; kham. *gumärí*, qua. *gumārē*, *gumārī:* cfr. *gumāri,* laghetto dell'Agaumeder di cui già parla la Cronica di re Susenyos, e, forse, anche *gumar sānqā* (« porta dell'ippopotamo? ») distretto del Wambarmā limitrofo ai negri Gonga, e di cui pure fa cenno quella Cronica.

gīnā́ forse.

ginä notizia, informazione. — kham. bil. *jiñā,* qua. *jiñā*, *jiğā.*

guanguinčār, *guanguinkyār* lucertola (? cfr. amhar. *guāgunčar* rospo).

gānṣelā́ riparo contro il sole, contro l'altrui vista, ecc. — ty. *gānṣellā*.

guännetā́n costola. — ty. *guodní*.

gänäz involgere nel lenzuolo funebre; *mignís* sudario. — ty. *gänäzä*, *mägnäzí*.

ginzäv denaro, ricchezza, lucro. — ty. *gänzäb*.

gŭrí pl. *gurtā́n* signore; *yi gurí* o mio signore! però quest' ultima forma è pur usata con valore e col senso della prima. — kham. *gŭriyā*.

gerāvā alba, mattino; *geravās* di mattino. all' alba; *niğ gerāväs* stamane presto; *azĭn gerāväs* ieri all' alba; *amĕr gerāväs* domani all' alba. — kham. *guräbā*, *giräbā*, bil. *gŭrā́b*, demb. qua. *guyäb*, *guĕb*: begia *krum*.

guoräviätā́n il vicino. — ty. *guorä biĕt*.

girī́d pl. *girdā́n* serva. — ty. *gäräd*.

guorādiā́n sciabola. — ty. *guorādḗ*.

guirguir frugare, *guirguirú* egli frugò. — ty. *guorguorä*.

garem meravigliare, *garmú* egli fece meraviglia, *gurmān* esclam.; *gerúm* bene! oh! si! — ty. *gärrämä*.

gerk giorno; *gerkú* passò la giornata; *aw geridú iyú* salutò, chiese in saluto come si fosse passata la giornata; *gerkís* di giorno. — kham. *girkā*, *griyā*, bil. *gärik*, demb. qua. *girgā*, agau. *girkā*.

girāqā́n gallina faraona. — kham. *jiriyänā*, bil. *jigrā́nā́*: ty. *zāgrā*, amhar. *zegrā*, *ğegrā*.

gerāčā́ istrice. — amhar. *id.*, kham. *guačirtía*, bil. *grāšā*.

girwā́ (cfr. *gilwā*, *ägir*) maschio. — kham. *giluwā*, bil. qua. *giruwā*.

girwā́ pl. *girú* pollo, gallina. — kham. *giruwā́*, bil. *diruwā́*, demb. qua. *dirhŭā*, agaum. *dura*; somali *dorā*, saho, afar *dorhò*; begia *endirwā*; ge. ty. *dorho*, amhar. *dorò*.

garäylā́ torrente dell'Averghellé.

gass rimproverare, *gassú* egli rimproverò. — ty. *gässäṣä*.

gis dormire, *gisú* egli dormì.

gäšā parte destra (?).

goš bufalo. — ty. *id.*

gütä capretto.

gutičä orecchino.

gíṭu il sedere, v. *gīd.*

guiṭ coltivare, arare. — kham. *guĭd*, *güiz*, bil. *guad*, qua. *guoz*, *gäz*, agaum. *güit ;* galla *kôt*, *qot*, somali *qod.*

güäw vendere, *güäwú* egli vendette. — cfr. kham. bil. demb. qua. *jīb*, agaum. *jeb*, *jeû*; saho, afar *ḍam* comprare.

gyí pl. *giyinčí* corno. — kham. demb. qua. *gī*, bil. *gīḫ*.

guoy y sedere.

gueyä dissenteria; *guëyäsǝ ṣaysú* ammalossi di dissenteria, *guayänǝ batrú* guarì della dissenteria.

gyānǝ mantello listato in rosso (il *quārē* dei Tigrini, lo *šammā* degli Amhara).

gyänf calcio della lancia. — ty. *ǧenfǝ*.

giyúr spalla, ginocchio. — kham. *girb*, bil. *girib*, demb. *gŭlbī*, qua. agaum. *girb;* saho *gulūb*, galla *jilbā*, somali *jilib.*

gyärgäv località dell'Averghellé.

guittädär soldato, seguace. — ty. amhar. *wottädär.*

güyšä scudo. — kham. *gážā*, amhar. *gāšā.*

gíz tempo. — ty. *gizē.* — *lāy gíz* altro tempo, altra volta.

gizú cuore, fegato. — kham. *id.*, bil. *güddug*, demb. qua. *gŭazgŭ*, agaum. *güzig.*

guzǝ salmerie. — amhar. *id.*, ty. *gue'ezǝ.*

gizím dote. — ty. *güzmí.*

gezün farina. — kham. *gizün.*

gezéṅ pl. *agzéṅ* cane, *ṣarǝw gezéṅ* cane bianco, *nečẹ̄r gezéṅ* cane nero, *ligzǝ čẹrä gezéṅ* cane dalla coda lunga, *malwǝ gezéṅ* cagnolino. — kham. *gizíṅ*, bil. *gidíṅ*, qua. agaum. *geseṅ*, demb. *kizín.*

gazer circoncidere, *gazrú* egli circoncise. — ty. *gäzärä.*

ǧ.

ǧegnä coraggioso, prode. — ty. *id.*

ǧamer cominciare, *ǧamrú* egli cominciò, *ǧimertú* inizio. — ty. *ǧämmärä.*

ǧimmát vena. — ty. *id.*
ǧündán pelle conciata. — ty. *ǧündí.*
ǧirwá francolino (?): cfr. *girwā.*
ǧiw comprare, *ǧiwú* comprò. — kham. bil. demb. qua. *jib*, agaum. *jeb*, *jeû*; saho, afar *ḏam.*
ǧuwá cinghiale, facocero. — kham. *čibā.*

ġ.

ġū senza.

h, ḥ, ḫ.

(*v. anche sotto la lettera* k).

ḫū mangiare; *wur ḫuttá*, che cosa mangiate? *ezgīr nắynắ, nän ḫučä* grazie al Signore, ora ho mangiato (= mi sono saziato)!. — kham. demb. qua. agaum. *id.*, bil. *qŭi.*
ḫuò forcina.
ḫābàl stanco, affaticato (?).
ḫaven insidiare, lusingare; *ḫavnú* egli con lusinghe cercò di staccare q. u. da q. a. — ty. *ḫabänä.*
ḫevná località dell' Averghellé.
ḫevná capretto (?).
ḫaber riunire, raccorre; *ḫabrú* egli riunì. — ty. *ḫabärä.*
ḫavärä lento (?).
ḥidĭm fuggire, *ḥidmú* egli fuggì. — ty. *ḥadämä.*
ḫedĕm tettoia (il *dās* dei Tigrini); cfr. forse ty. *hedmò*?
ḫaddiš divenir nuovo, *ḫaddišú* fu nuovo, *ḫaddís* nuovo. — ty. *ḥaddäsä.*
ḥaddĭš mändär località dell'Averghellé (« città nuova », come in ty. i numerosi *ḥaddís ʿaddí: mändär*, da *mäḫdär*, in amhar. « città, villaggio », cfr. Prätorius, *Amhar. Spr.* § 9 *e.*).
ḫeg legge. — ge. ty. *id.*
ḫegin ingrassarsi, *ḫeginú* egli divenne grasso.
ḥágär paese, regione. — ge. ty. *hagar.*
ḥagòs gioia. — ty. *id.*
ḥagăy stagione secca. — ty. *id.*

ḫakes zoppicare; *ḫaksú* egli zoppicò, fu zoppo. — ty. *ḥankäsä.*

ḫale' negare, rifiutare; *ḫāl'ú* egli oppose un rifiuto. — ty. *käl'ē.*

ḫelfīñí interno della casa. — ty. *id.*

ḫaläf passare. — ty. *ḫaläfä.*

ḫalängí sferza. — ty. *id.*

ḫaläqä preposto. — ty. *id.*

ḥam suocero. — ty. *ḥamú.*

ḫamoḫoští cenere. — ty. *ḥamäkuští.*

ḥamrä broccoli. — kham. *ḥamerä*, bil. *amrā ;* ty. *ḥamlí.*

ḫamäšä cognato. — kham. *id.*

ḫamtä khamta, Agau dell' Averghellé, ecc.; *ket ḫamtä ña* tu sei Agau, *an ḫamtä* io sono Agau, *ḫamtä wigsä* lingua agau.

ḫamət fiele. — ty. *id.*

ḫān stupido, idiota. — kham. *ḫañ.*

henē vendetta. — ty. *id.*

ḫanaq strozzare, *ḫanogšú* egli fu strozzato. — ty. *ḥanäqä.*

heqtä singhiozzo. — ty. *id.*

ḫar notte, *nič ḫar* stanotte, *azeñí ḫar* iernotte. — kham. *ḫar*, bil. *qīr*, demb. *ḫīr*, qua. *ḫēr*, agaum. *ḫār.*

ḫār odorare (intrans.), *ḫarú* dette odore, *ḫarä* odore, profumo, *qeṣə ḫarä* buon odore, *čeqä ḫarä* cattivo odore. — kham. *ḫárā*, bil. *qírā*, qua. *ḫírā*, agaum. *ḫērā;* saho, afar *ūrḗ*, somali *ûr*, galla *ū́lā.*

ḥarrú seta. — ty. *ḥarír.*

ḫuər discendenza: *burrú-t ḫuər* discendenza, progenie di Burrù; cfr. *eḫer.*

ḫuärä sole. — kham. *kuärā*, bil. demb. qua. *ḱüärā;* somali *qórraḫ.*

[*näbrí*] *ḫarḫär näbrí* gattopardo (in ty. *näbrí golgəl*).

ḫarak-š disputare. — cfr. ty. *täkärākärä ;* kham. *qariz.*

ḫarr abbruciarsi, *ḫarūrä* caldo. — ty. *ḥarärä.*

ḫartem tagliare con l' accetta. — ty. *kärtämä.*

ḫarāč̣ trachea.

ḫūs mischiato.

ḫasä tratto di terreno che si disbosca, il *läbädā* dei Tigrini.

ḫassekā́ verme. — ty. *id.*
ḥassūmā́ maiale. — ty. *id.*
ḫašuw mentire, *ḫašū́* egli mentì. — ty. *ḥassäwä.*
ḥaṣey fidanzarsi, *ḥasiyú* egli si fidanzò. — ty. *ḥaṣäyä;* kham. *azín* il fidanzato.
ḫaw-š riscaldare. — cfr. ty. *ḥawi.*
ḥawāryā́ apostolo. — ty. *id.*
ḫayl aver forza, essere forte; *ḫaylú* egli fu forte, ebbe forza, prevalse; *ḫayl* forza; *ḫayyā́l* forte. — ty. *ḫayyālä.*
ḫayā́m giovane donna. — ty. *id.*
hāymānot religione. — ge. ty. *id.*
ḫäyə̀u grande. — kham. *ḫayaû*, qua. *hiyaû.*
ḥezā̈b redine. — ty. *id.*
ḥezví popolo. — ty. *ḥezbí.*

k.

(*v. anche sotto la lettera* h).

ke- pref. di 3ª pers. sing. *kebawúl wigzú* al cospetto di lui parlò.
ki- da, prep.
ku: kurú egli morì; *kerté* morte. — kham. *kit*, bil. *kir*, agaum. *ker*, demb. qua. *kiy, kī.*
kabb circondare, *kabbú* egli circondò, *mäkkävävuyā́n* recinto. — ty. *käbäbä, mäkkäväviyā.*
keb aver freddo, *kevú* egli ebbe freddo, *keviyā́* il freddo. — kham. *kib*, bil. agaum. qua. *kanb, kamb*, demb. *kab;* somali *qabaw;* egiziano *qeb, qbb.*
kufíñ vaiuolo. — ty. *id.*
kafel, ḫafel dividere, ripartire, pagare; *käflú* egli divise, pagò; *enḥagär däkkäntā́n, kafliyə̀w eksät ər fīs ḫayl äğğə̀w* questi villaggi son poveri, non paghino, non hanno mezzo di produrre molte granaglie. — ty. *käfälä.*
kuoḫuə̀b stella. — ty. *kokäb.*
kaḧed negare, rinnegare; *kaḧdù* egli rinnegò. — ty. *kaḥadä.*
kuikuenā́ gallo. — ty. *kukunäy.*

kill rompere, *killú* egli ruppe, *killiš* essere rotto. — kham. *kil*, bil. *kar*, demb. qua. *kal*.

kelú sera, *lekelú* a sera, di sera. — kham. bil. *kĭn*, qua. *kŭm*, agaum. *kemani;* cfr. begia *kemana-ya*, galla *qabana*.

kuălă località dell' Averghellé.

kilkel visitare, *kilkilí* egli fece visita. — ty. *kălkălă*.

kuamer ammucchiare, *kuamrú* egli ammucchiò, *kimrú* mucchio. — ty. *kămmără*.

kuames ruminare, *kuamsú* ruminò. — ty. *kuomse'ē*.

ken-s imparare, *kensú* egli imparò; *kănestú* egli seppe, egli insegnò: cfr. *ken-s* essere avvezzo. — begia *kān*, somali *qān*.

ken-s essere avvezzo, *kensú* egli fu avvezzo, ebbe l'abitudine; *kenessú* egli abituò; *kenestusú* egli fu abituato. — kham. bil. demb. qua. *kin*, *kin-s*.

kuiná muro a secco. — ty. *kuānā*.

kenfán ala. — ty. *kenfí*.

kenfirān labbro. — ty. *kănfăr*.

kiurmá' gomito. — ty. *kuormā'*.

kurmán la quarta parte d' un pane. — amhar. *id.*

kerná, *keriiá* ciottolo, sasso, pietra. — kham. bil. demb. qua. agaum. *kriñā*.

kurumtán gengiva. — ty. *kurumtí*.

kerān la metà d' un pane.

karankàr spina dorsale. — ty. *gărăngărē*.

krestiyán cristiano. — ty. *id.*

kărăṭān sacco. — ty. *kărăṭít*.

kuorăčăn sella, basto; *kuorăčăn ṣa'anú* sellò, imbastò. — ty. *kuoriččā*.

kas y far piano. — ty. *kăs bălă*.

kas, *qas* esser buono, benefico, *kăsòw*, *qăsòw* buono, benefico; *kăyòw kăsòw* quanto è buono! — kham. *qas*.

kass accusare, *kassú* egli accusò. — ty. *kăsăsă*.

kăskes zappare, *kaskisú* egli zappò. — ty. *kuoskuosă*.

kĕsăl carbone. — ty. *kăsăl*.

kitt riunire; *awáğ guittădăr kittú* bando per la raccolta dei soldati. — ty. *kătăta*.

ketá, *ket*, fem. *kit*, plur. *ketòu* tu, voi. — ḳham. *kŭt* pl. *kutentāy*.

kätämā accampamento, grosso centro abitato. — ty. *id.*
kĕzĕn campo: cfr. *čikzén.* — kham. *kisin*, *čisin*, bil. *kidin.*

l.

lā cento. — kham. *laḥ*, bil. agaum. *lĭḥ*, qua. *lian.*

le a, verso; *leṅen* alla casa. — ty. *le*, *ne*; ge. *la.*

liá fuoco. — kham. *lī*, bil. *láġā*, demb. qua. *liyā*, agaum. *lag.*

liv cadere, *livú* egli cadde. — kham. *līb*, bil. demb. qua. *lüb.*

liv poppare, *livú* egli poppò.

lŏv vieni! *lāṙú* venite!

libid disboscare un terreno per coltivarlo, *libdú* egli disboscò. — ty. *läbädä.*

libbām stregone. — amhar. *id.*

lĭguā leopardo.

legguām briglia, morso; *liguemšú* mise il morso, la briglia. — ty. *legguām*, *läggumä.*

ligzŏw, *ligzŏ* lungo. — kham. *ligez* essere lungo.

laḥef assaggiare, *laḥfú* egli assaggiò. — ty. *läkäfä.*

laḥes leccare, *laḥsú* egli leccò. — ty. *laḥasä.*

lúkŭ gamba, piede. — bil. kham. demb. agaum. *lŭk*, qua. *lekŭ*, galla *lukā*, somali *lŭk.*

lĭlā ape. — kham. *lālā*, bil. *láqlā*, demb. *laġlā*, qua. *laṅlā.* La caduta completa della gutturale nel khmr. e nel khmt. deve essere antica, dacchè gli Atti di Lālibalā, redatti nel sec. XIV o al principio del XV, danno del vocabolo *lālibalā* la traduzione (!) « l'ape ne cognobbe la grazia ».

lim strisciare sul ventre, *limú* esso strisciò. — ty. *lämäm bälä.*

lame' prosperare, *lam'ú* prosperò. — ty. *läm'ē.*

lämlim verdeggiare, *lämlimú* divenne verde, *limlím* verde, fresco; *limlím ṣā'qā* erba o fieno verde, fresco; *limlím ṭavitā* pane fresco. — ty. *lämlämä.*

lam-t ricevere, *lamtú* egli ricevette. — kham. *lam-t*, bil. *lām-r.*

lantā sette, *lantantú* settimo. — kham. *laṅätā́*, *laṅdā*, bil. agaum. *laṅatā́*, demb. qua. *liṅatā́*.

líṅa due, *liṅantú* il secondo, *liṅänt* due volte. — kham. demb. qua. *id.*, bil. *läṅä*, agaum. *laṅā*; saho *lammā*, afar *namāy*, somali *labá*, galla *lámā*.

lär venti. — kham. *lärin*, *lärn*, bil. *läṅaräṅin*, demb. *liṅatiṅ*, qua. *läṅatiṅ*, agaum. *läṅariṅ*.

laslis essere soffice, *laslisú* esso fu soffice. — ty. *läsläsä*.

laṣaṣ radere, *laṣaṣú* egli rase. — ty. *lāṣäyä*.

law, *low* in, *low ṅen* nella casa; *low-gik* con.

lowā́ uno. — kham. *lawā*, *lā*, bil. demb. qua. *la*.

lewāḥ contento. — ty. *yäwāh*.

läweṭ cambiare, *läwṭú* egli cambiò. — ty. *läwäṭä*.

lāy altri.

lōz piangere, *lōzú* egli pianse. — kham. *lis*.

m.

mī pane. — kham. *mi*, agaum. *me*.

mā'gúrt guancia.

mi'ikíl centro, mezzo. — ty. *mā'ekäl*. — *nīl mi'ikíl* nel mezzo.

mā'ṣib scagliare, *mā'ṣbú* egli scagliò, *mā'ṣäb* fionda. — kham. *maṣif* fionda, bil. *wonšibā́*, qua. *mašabā*; saho *wončif*, somali *woḍaf*; ty. amhar. *wončef*.

mädid mola. — ty. *id.*

mädaǧǧā́ braciere. — ty. *id.*

modäšā́ martello. — amhar. *madošā*.

mugdā́ gobba del bue. — ty. *mängudā́*.

megíl pus; marcia; sperma: *maglú* fu marcio. — ty. *mägl*, *mägälä*.

mägāräǧǧā́ cortina. — ty. *id.*

miugt-ú egli litigò. — ty. *mogguotä*.

mäggāviyā́ tribunale. — ty. *mäggābiyā*. — *nugús mäggāviyā́ iṣawnú* il re terrà tribunale.

maḥel giurare, *maḥūlú* egli giurò, *maḥiltú* giuramento; *tämāḥlelú* egli supplicò, *meḥeltā́* supplica. — ty. *maḥalä*, *tämāḥlälä* ecc.

maḫăr consigliare, *maḫrú* consigliò. — ty. *mäkärä.*
maḫer aver pietà, *maḫrú* egli ebbe pietà. — ty. *maḥarä.*
mäkkāvävyán recinto che chiude un gruppo di capanne. — ty. am. *mäkkābäbyā.*
makdī́ elsa, impugnatura. — ty. *id.*
mekā́n chiesa. — kham. *mikān;* ge. ty. *makān* luogo.
mikänú giovenca. — cfr. ge. ty. amhar. *makān* sterile; ti. *makān* vacca sterile.
mīker la stagione autunnale, dalla festa della Croce a Natale (?).
mäl'ak angelo. — ty. *id.*
mälk aspetto, fisionomia; effigie. — ty. *mälke'.*
meläṭ calvo, *melṭišú* egli divenne o fu calvo. — ty. *mälāṭ.*
maluä́, *malò* pl. *malwòt* ragazzo; piccolo, giovane. — kham. *miluwä́.*
mingāgā mascella. — ty. *mängāgā́.*
minkä́ pala. — ty. *mānkä́.*
minkís mento. — ty. *mänkäs.*
mānnem qualcuno. — ty. *id.*
māntä́ bivio. — amhar. *mantā* gemello.
meqä́ pl. *meqät* pastore. — kham. *míqā*, bil. *meqáqā.*
mäqäs forbici. — ty. *mäqäs.*
mār otre, piccolo otre. — bil. *id.*, kham. *mär*, demb. qua. *māy.*
mĕr anello. — cfr. bil. *märwod.*
mirvä́ ago. — ty. *merfí'.*
mirdä́ collana. — ty. *mārdā.* — *wirqi mirdä́* (ty. *mārdā worqí*) collana d' oro.
mirgifä́ manto ornato di un ricamo. — ty. *märgäf.*
mirik predare, *merkuò* preda bellica. — ty. *mārākä*, *märkuò.*
märkuoñä́ prigione. — ty. *id.*
mirmir interrogare, *mirmirú* egli interrogò. — ty. *mär-märä.*
mareq benedire, *marqú* egli benedisse. — ty. *märräqä.*
mereqí brodo. — ty. *märäq.*
mares-t irrugginirsi, *marestú* s' irrugginì. — ty. *märrätä.*
mareṣ scegliere, *marṣú* scelse, *māreṣ* scelto. — ty. *märäṣä.*
mirwā soffitto. — amhar. *marabbā.*

mirzí veleno, *mirzavú* avvelenò, *mi qawúrz* uccise col veleno. — ty. *mürzí.*

misgā lingua. — kham. *mîkā*, demb. *mekyā*, qua. *makyā.*

müsgün: *amüsgünú* egli ringraziò. — ty. *tämüsgünü.*

misādā́ località dell' Averghellé.

masel essere simile, *maslú* fu simile, *musúl* simile. — ty. *müsülü*, *mesúl.*

mesālél scala in legno, a piuoli. — ty. *id.*

meslenḗ governatore. — ty. *müslünē.*

mĕssér lenticchia. — amhar. *masser*, ty. *bersèn.*

mĭsārí scure. — ty. *mesār.*

mesrāq oriente. — ty. *id.*

müšoquā́ mestolo. — ty. *id.*

müšet fare idromele, *müštú* egli fece idromele, *mešatín* facitrice d'idromele, *ñen müšütā* vendita d'idromele, *müšütā* idromele. — ty. *müššütü*; *müšütít*; *müšütā.*

māṣ divenir acido, *māṣú* divenne acido. — ty. *müṣüṣü.*

müṣ'añā́ somiere. — ty. *id.*

mitir tagliare, *mitrú* egli tagliò, *matertú* fu tagliato. — ty. *mütürü.*

mowṣé castrato.

mīz idromele. — ty. *miēs.*

mizā́n bilancia. — ty. *id.*

mazer commettere adulterio, *mazrú* fu adultero. — ty. *amünzürü.*

n.

nüvalvā́l fiamma. — ty. *id.*

nivir stare, *nivrú* egli stette, *winbír* seggio. — ty. *nübürü.*

nidā́d febbre. — kham. amhar. *nedād.* — *nidā́d ṣüyšú* lo colse la febbre.

nafeg essere avaro, *nafgú* egli fu avaro, *nifúg* avaro. — ty. *nüfügü*, *nefúg.*

nifeḥ soffiare, *nifḥú* soffiò. — ty. *nüfḥē.*

nefḥ gonfiare. — ty. *nefḥē.*

nafer volare, *nafrú* esso volò. — ty. *nüfürü.*

nafes spirare, soffiare, *nifsú* anima, *mänfäs* spirito. — ty. *näfäsä*, *näfsí*, *mänfäs*.

naged commerciare, *nagidú* egli commerciò, andò in carovana commerciando, *nigdú* commerciante. — ty. *nägädä*.

naguadá fulmine. — ty. *id.*

niuglú moccio. — ty. *enquāl.*

niger parlare, *nigrú* egli parlò. — ty. *nägärä*.

negārít specie di grosso tamburo. — ty. *id.*

nages regnare; *nigsú* egli fu re, regnò; *nugús* re; *nigsá* regno. — ty. *nägäsä*, *negús*.

neğ oggi, *neğ kelú* stasera, *neğ gérki* quest' oggi. — kham. *nič*, bil. *nikī*, demb. *nekī*, qua. *ney*, agaum. *naka*.

nilá cervello. — ty. *nālā*.

nän adesso. — khmr. *id.*, bil. demb. qua. *nān*.

nān pl. *nawndán* mano. — bil. *nān*, kham. *nän*.

naq dare, *nayú* egli dette. — kham. *naq*, bil. *naq̇*, agaum. *yaq*, demb. qua. *lay*, *lē*.

näqe' fendersi. — ty. *näq'ē*.

niqiṣ disseccarsi, *niqṣú* si seccò. — ty. *näqäṣä*.

naqew urlare; *naqŭwú* esso urlò, gridò (spec. di animali). — ty. *näqäwä*.

niṣgú spruzzo d' acqua. — ty. *näṣṣāg*.

nuṣúḥ puro, pulito. — ty. *neṣúḥ*.

naṣer guardare, *naṣrú* egli guardò. — ty. *näṣṣärä*.

nečír nero. — kham. *ṅičir*, bil. *nišīr*, qua. *niṣer*.

niw vitello. — kham. *niû*, agaum. *naû*.

niw allontanarsi, *nī* lontano.

ṅ.

ṅā femm. *ṅet*, pl. *ṅut* femm. *ṅän* quello. — qua. *yiṅ*, demb. *sin*.

ṅu egli, esso; *ṅū* essi. — kham. *ieṅ*, *eṅ* pl. *ṅāy*, bil. *nī* pl. *nāû*, demb. qua. *nī* pl. *nāy*, agaum. *eṅi* pl. *aṅina*.

ṅen casa. — bil. *liṅ*, kham. *ṅin*, demb. agaum. *niṅ*, qua. *ṅen*. — *ṅen firzā* scuderia; *ṅen bigān* stalla, luogo di pernottamento pel bestiame ovino; *ägire ṅen* la gente di casa, la famiglia.

ṅinč ella, essa. — kham. *ṅir*, bil. *nirí*, demb. qua. *nī*, agaum. *ana*.

ṅit elle, esse. — kham. *ṅir*, bil. *nir*, qua. *nīš*, agaum. *anas*.

ṅet plur. di *ünič*.

q.

qab tagliare, *qavú* egli tagliò. — kham. bil. demb. qua. *kab*, agaum. *kaw*.

qeb olio, unzione. — ge. *qebe'*.

qaver seppellire, *qavrú* egli seppellì, *müqāvér* sepolcro. — ty. *qübürä*, *müqābér*.

qadem precedette, *qadmú* egli precedette, *qadumdú* anteriore, *qadmú* cospetto, *bewúl qadmú* innanzi, al cospetto, *qüydmú* prima che, *qüydām* sabato. — ty. *qüddümä*.

qadqād y far presto, *qadqād yu* egli fece presto, si affrettò.

qüddús santo. — ty. *id.*

qāl voce. — ty. *id.*

qāl vedere, *qālú* egli vide. — kham. *qŭal*, bil. demb. *qŭāl*, qua. *ḫal*.

qall essere poco, *qallú* fu poco, *qallū* poco. — ty. *qülülü*.

quülü regione bassa e calda, il *quollā* dei Tigrini e degli Amhara. — *ügír quülü* abitante di tale regione.

qüléb benda con cui i soldati cingonsi la fronte. — cfr. amhar. *qalb*.

qulfán bottone. — ty. *qulfí*.

qülmā collo, *lukú-s qĕlĕm* collo del piede, *nān qĕlĕm* polso, *gug qĕlĕm* stretta della via.

qelṣemán pl. *qalāṣú* braccio. — ty. *qelṣem*, pl. *qülāṣèm*.

qalṭú legna secca. — ty. *qülṭí*.

qamsān camice. — ty. *qamís*.

qummiṭò mucchio; *qummiṭò sarḫú* ammucchiò, fece un mucchio. — ty. *id.*

qàn albero. — bil. kham. demb. agaum. *kānā* pl. *kān*.

qunč pulce. — ty. *id.*

qonğò ragazza. — ty. *id.*

quānquá lingua, idioma; *ḫámtā quānquá* lingua agau. — ty. amhar. *quānquā*.

quïnqïn tarlo. — ty. *quenquenē.*
quāntá carne secca. — ty. *id.*
qïntqïnt gozzo (?).
qĕggĕl lesso. — ty. *id.*
qurá corvo. — qua. amhar. *id.*
quorä acqua corrente. — kham. *aquál*, *aqál*, bil. demb. qua. *kürā;* saho *egîl.*
qurā' pentola. — ty. *id.*
qärvъi pelle. — ty. amhar. *qorbät*, kham. *qurbí*, demb. *quärbäy*, qua. *qorbē.*
qeräftí scorza, guscio. — ty. *id.*
qarem spigolare, *qarmú* egli spigolò; *qārĕm* streppi. — ty. *qärämä.*
qärná macigno. — kham. bil. demb. qua. agaum. *kriñá.*
qärnäb ciglia. — ty. *id.*
qārqaḥá bambù. — ty. *gerqāḥā.*
qarqar afferrare, *qarqarú* egli afferrò. — ty. *qärqärä.*
quārquar forare, *quārquorú* egli forò. — ty. *quorquorä.*
qaräs pl. *qarästán* orecchio. — kham. *qarús.*
qareš disputare, altercare; *qaršú* egli altercò. — kham. *qaris:* cfr. anche ty. *kurā*, *kuoräyä*, ecc.
qĕréš tallero. — ty. *qerší.*
qürsí pasto del mattino. — ty. *id.*
qaraydá cestello in vimini usato per misura di granaglie.
qas adagio, *qas y* far piano, *qas yú* fece piano, *qas y* adagio! *qas šú* fece far piano. — ty. *qäs*, *qäs bälä.*
qīs prete. — ty. *qäší*, ge. *qēs.*
quasel essere ferito, *quaslú* egli fu ferito, *quoslú* ferito, *qusíl* la ferita, *aqüseršú* il feritore (?) — ty. *quosälä.*
gasná ladro, v. appresso *gazen.* — kham. *qasnätā*, qua. *ḫäšēnā.*
qäsъw buono; v. *kas.*

qasъw devastatore (il *guomidā* dei Tigrini).
qaš mattina, mezza mattina, il *räffād* dei Tigrini; *geravät qašú* domattina. — kham. *kešiñ*, demb. *kis*, bil. qua. *kas*, saho, 'afar *as* far giorno.
quäṣel fronda, foglia; *quaṣlú* frondoso. — ty. *quoṣlí.*
quaṣlá sciacallo. — kham. *qüaṣelā*, bil. *qüanšälā.*

qetā́ specie di pane. — ty. *qiččā*.

quaṭer annodare, *quaṭrú* annodò, *qŭṣā́r* nodo. — ge. *quaṣara*.

qaw, *quw* uccidere, *qawú* egli uccise, *qawtú* fu ucciso, *qawawtú* fece uccidere, *qūnāwtú* fece strage, *qūrú* ucciso. — kham. *kiw*, bil. demb. qua. agaum. *kŭw*.

qāzí presto, *qazān* fretta. — kham. *qasí*.

qezĕn precipizio, burrone.

qazen rubare, *qaznú* egli rubò, *qaznú* (v. *qasnā́*) ladro. — kham. *qasen*, demb. *kašen*, qua. *ḫašen*, agaum. *kaṣen*.

r.

rágem maledire, *ragmú* egli maledisse, *mirgim* maledizione, *ergúm* maledetto. — ty. *rägümü*, *mürgüm*, *regúm*.

rāḥed essere umido, *rāḥdú* fu umido. — ty. *rāḥädä*.

riēsā́ cadavere. — ty. *id.*

raseḫ essere sporco, *rasḫú* fu sporco, *rasḫā́* sporcizia. — ty. *räsḫē*.

s.

-s e, congiunzione: *gilwǝ-s firzā́* l' uomo e il cavallo.

-s posposizione indicante il genitivo; il dativo; la provenienza da un luogo; la permanenza in un luogo; il mezzo con cui si agisce.

se'elí immagine, figura. — ty. *id.*

sā'en sandalo. — ty. *id.*

seb stare, abitare; *ńu sebrú* con lui abita. — kham. *sib*, qua. *sembi*, bil. *ḥimb*; galla *ḥamba*.

sib: *sibiš* vestirsi, *sibišú* egli si vestì. — kham. *si-t*, bil. *sä-r*, demb. qua. *siê*, agaum. *sa-y*.

säbā́ settanta. — ty. *säb'ā*, amhar. *sabā́*.

siv-iš consumarsi; *síw* consumato. — cfr. kham. *ab*?

sadd scacciare, *saddú* egli mandò via. — ty. *säddädä*.

sädĕqā́ tavola. — ty. *sädäqā́*.

siäfí spada. — ty. *säyfí*, *siēf*. — *siäfí ńen* fodero della spada.

sifrā́ campo, accampamento. — amhar. *sefrā*.

sīg dorso, schiena; *abiē̆ sīg* dorso di monte. — kham. *zīg*, bil. *zäg*.

sūgā́ colà.

sūgā́ sopra, *sowgā́* superiore, *ānél sowgā́* di sopra, *sowgā́ sowgā́* al di sopra.

saged adorare, *sagdú* egli adorò. — ty. *sägädä*.

sägän struzzo. — ty. *id.*

suḫā́n sete. — kham. bil. *suq̌ŭánā*, qua. *saḫon*, agaum. *sakuna*.

saḥät errare, *saḥtú* egli errò. — ty. *saḥatä*.

sīkā́ tenia. — kham. *id.*, qua. *sakā*, agaum. *sinčī*; somali *sógal*.

siēksiyā spina dorsale (?: *sīg-s+seyā?*).

sälä coltello. — kham. *selā*, qua. *šaliyā*.

sīlän palma; stuoia di palma. — kham. *silīn*; amhar. *salēn*.

salwā́ località dell'Averghellé.

salew evirare, *salwú* egli evirò. — ty. *säläbä*.

semmí veleno. — ty. *id.* — *semmí uḫú* bevve un veleno.

sem'í cera. — ty. *id.*

semānyā́ ottanta. — ty. *id.*

senā́ burro. — kham. bil. demb. qua. *id.*, agaum. *sini*.

senqí viveri, provvigioni. — ty. *id.*

sänsälät catena. — ty. *id.*

suq y tacere, *suquäytā́n* taciturno. — ty. *suq bälä*, *suqtäñā́*.

suquā́ corteccia, scorza.

seqmā́ orzo. — ty. *sägäm*.

sirr cavalcare, *sirrú* egli cavalcò. — ty. *särärä*.

sur radice. — ty. *id.*

sārā́ miele. — kham. *sárā*, bil. *saq̄ārā*, demb. *saḡiyā*, *sagā*, qua. *sayā*.

serré pantalone. — ty. *id.* — *serré kamšú* si cinse i pantaloni.

serí sposa, *seryā́* sposo, *sirú* si sposò. — kham. *zrī* pl. *zurgŭe*, bil. *surgŭi*, qua. *sergò*.

sä̈rò rosso. — kham. *zär* essere rosso, bil. *sar*, demb. *ṣar*, qua. agaum. *sär*.

seríd specie di antilope (la *gälbädú* dei Tigrini).

sareḥ fare, costruire; *sarḥú* fece. — ty. *särḥē*,

sāsulláy radice tintoria. — ty. *sāsullā*.

sāṣún cassa. — ty. *id.*

suwā pioggia. — kham. bil. demb., *zuwā*, qua. *suwā*.

siw ferire, colpire; *siwú* egli ferì, *siwšú* egli fu ferito: cfr. *zewiš*. — kham. *zuw*.

sew-š essere nascosto, *sewšú* egli fu nascosto. — cfr. kham. *čibes*.

sawtá, *sowtá* otto, *sawtantú* ottavo. — kham. *sohŭätā*, *sōtá*, bil. *sağŭätā*, demb. *soγŭatā*, qua. *soğotā*, *sawatā*, agaum. *soḫotá*.

seyá carne. — kham. demb. qua. *id.*, bil *zeğā*, agaum. *ẓī*: ge. ty. amhar. *segā*.

säyṭán diavolo. — ty. *id.*

sizá quattro, *sizantú* quarto, *sizant*, quattro volte. — kham. *sisá*, *sizá*, bil. *säjá*, demb. agaum. *säẓā*.

sizän misura.

Ṣ.

ṣū-s ammalarsi, *ṣūsú* si ammalò, *ṣūsú* ammalato, *ṣowitú* malattia. — kham. (*ẓŭw*) *ẓuw-is*, *ẓū-s*, bil. *šuq̇-is*, demb. *šū-is*, *šuw-s*, qua. *ṣeğŭ-s*.

ṣā'ar affaticarsi, *ṣā'arú* si affaticò. — ty. *ṣa'arä*.

ṣā'ṣá mosca, cfr. *ṣaṣrá*.

ṣāv latte. — ty. *ṣäbá*.

ṣabb essere stretto, rinserrato; *ṣabbú* esso fu rinserrato. — ty. *ṣäbäbä*.

ṣevqá pelo, capello. — kham. *ṣefqá*, *čefqá*, bil. *šibkā*, demb. qua. *šebká*, agaum. *sifhā*.

ṣavír polvere, cenere; fango (?). — kham. *ṣabír*, bil. *šábir*.

ṣĕfr unghia. — ty. *ṣäfrí*.

ṣäggá grazia, favore. — ty. *id.*

ṣegiẽ fiore. — ty. *id.*

ṣuguá collina, altura (?).

ṣāgev parte sinistra. — ty. *ṣägām*, amhar. *ṣägāb*; kham. *ṣagíb*, bil. *šangab*, demb. qua. *šängäb*.

ṣegänḁ̄ dente canino.

ṣaḥaf scrivere, *ṣaḥafú* egli scrisse, *meṣḥáf* libro. — ty. *ṣaḥafä*.

ṣall filtrare, *ṣallú* filtrò (l'acqua), *ṣallú* limpido. — ty. *ṣälälä*.

ṣalley pregare, *ṣallyú* egli pregò, *ṣoylūt* preghiera. — ty. *ṣälläyä*.

ṣām digiunare, *ṣāmú* egli digiunò, *ṣom* digiuno. — ty. *ṣomä*, *ṣom*.

ṣemdā́n paio di buoi. — ṭy. *ṣemdí*.

ṣamrā́ compagno, collega. — kham. *id.*

ṣeqā́, *ṣaqā*, *ṣāqā*, *ṣā'qā́* erba, fieno. — kham. *ṣággā*, bil. demb. qua. *šánka*.

ṣeqā dieci, *ṣeqantú* decimo; *ṣiglòw* undici, *ṣiglinā́* dodici, *ṣiglšoqā́* tredici; *ṣeqāšeḫ* diecimila. — kham. *ṣekā*, bil. qua. *šikā*, demb. *ṣikā*, agaum. *ṣikā*.

ṣeqnā novanta.

ṣar essere bianco, *ṣaròu* bianco. — kham. *id.*, qua. *ṣāy*, demb. *šāy*.

ṣūrā́ laccio.

ṣareb digrossare, squadrare un legno; *ṣarbú* lavorò, digrossò un legno, *ṣärobò* digrossato, squadrato. — ty. *ṣäräbä*.

ṣāreg nettare, *ṣārgú* egli nettò, pulì. — ty. *ṣärägä*.

ṣärgiyā́ la via grande, maestra. — ty. *id.* (lett. la via pulita).

ṣerārḗ il fiume Tsellari.

ṣerārē località dell'Averghellé.

ṣarwā́ villaggio presso Ferṭāṭā, un tempo abitato dai Falasciá.

ṣaṣrā́ mosca. — kham. demb. *ṣeṣā́*, bil. *žinžā*, qua. *ċinċā*, agaum. *ṣinṣā́*; ty. *ċ̣inċ̣ā*.

ṣaw fare, *ṣawú* egli fece, *ṣawnú* egli fece fare, *ṣawrú* esso fu fatto. — kham. *sab*, demb. qua. *šäb*, agaum. *zaw*, bil. *ḥab*; saho, afar *ab*.

ṣawgā́n accigliato. — ty. *ṣäwwäg*.

ṣwāḫ vaso. — ge. *ṣwā'*, amhar. *ṣwā*.

ṣáwrnen, *ṣòwrnen* trénta. — kham. *sorińin*, bil. *sag̃äräńin*, demb. *šokäin*, qua. *sawań*, agaum. *šuǵaseka*.

ṣay prendere, *ṣay-š* essere preso, *ṣayšú* egli fu preso. — kham. *ṣay*, *ṣaq*, bil. *šāq*, demb. *šag*, qua. *ša*, agaum. *sä̈k*.

ṣayċ̣yā nove, *ṣaykyantú* nono. — kham. *sayčā*, bil. demb. qua. *sässā*, agaum. *sästā*.

š.

šafet ribellarsi; *šaftú* egli si ribellò, si dette alla campagna, *šäftä* ribelle, brigante. — ty. *šäffätä, šiftä*.

šegŭrt cipolla. — ty. *šigurtí*. — *ṣarò šegŭrt* (ty. *ṣā'dā šigurtí*) aglio.

šeḫ mille. — amhar. bil. qua. *ših*.

šilä birra. — kham. *šällā*, bil. *šälaqā*, demb. *salayā*, qua. *salañā*, agaum. *sileǧī*.

šellemät ornamento. — ty. *id*.

šem nome. — ty. *id*.

šämbäquò canna. — ty. *id*.

šemberä cece. — amhar. *id*.

šamgel divenire anziano, *šamgulú* egli divenne uomo anziano. — ty. *šämgälä*.

šimtä giovenco. — kham. *čimtä*, bil. *ṫimtā*, qua. *timtā*.

šum capo, *šäwmú* fu eletto capo. — ty. *šum, šomä*.

šinä ghiaia.

šinkär chiodo. — ty. *id*.

šoqä tre, *šoqantú* terzo, *šoquànt* tre volte. — kham. *šakŭā*, bil. *šäǵŭā*, demb. *šokŭā*, qua. *sēwā, sīwā*, agaum. *šoǵā*.

šaqqāl appendere, *misqīl* croce. — ty. *säqqälä, masqal*.

šurä spiga. — kham. *žūrā*.

šurò acerbo.

šuwò anello (?).

šewātä località dell'Averghellé.

t.

-t postposizione segnacacaso del genitivo.

-tu fino a, *'adwāntú* fino a Adua.

toḫn guarire, *toḫnú* egli guarì. — ty. *daḫanä*.

tāḥnäg palato. — ty. *id*.

täkue forse.

takulä lupo. — ty. *id*.

tämän serpente. — ty. *id.*

timiz dimenticare, *timzú* egli dimenticò.

tervá lino. — amhar. *tälbā* : qua. *terbā*, kham. *trbá*

targüm interpretare, tradurre; *targumú* egli tradusse. — ty. *türguämä.*

tisfā speranza. — ty. *täsfā.*

taw, v. *ṭaw.*

ṭ.

ṭävänğā fucile. — ty. *id.*

ṭabes arrostire, *ṭabsú* egli arrostì, *ṭebs* arrosto. — ty. *ṭäbäsä*, *ṭebsí.*

ṭavitá specie di pane, il *ṭābätä* dei Tigrini; *limlím ṭavitá* pane fresco.

ṭälá medicina.

ṭeléf ricamo. —. ty. *ṭelfí.*

ṭaleq immergersi, *ṭalqú* egli s'immerse, si tuffò. — ty. *ṭäläqä.*

ṭellizúi palmo della mano.

ṭām essere gustoso, *ṭāmsú* egli gustò, *ṭā'mòw*, gustoso. — ty. *ṭa'amä.*

ṭameq battezzare, *ṭämqú* egli battezzò, *ṭamqú* il battesimo. — ty. *ṭämmäqä.*

ṭinqülú stregone. — ty. *ṭänquolá.*

ṭieq-s ricordarsi, *ṭieqsú* egli si ricordò, pensò. — cfr. kham. bil. qua. *tak.* pensare.

ṭaqem essere utile, *ṭaqmú* fu utile. — ty. *ṭäqämä.*

ṭër crudo. — ty. *ṭerē.*

ṭar'ú querela. — ty. *ṭer'at.*

ṭerbá pioggia minuta.

ṭermuzán bottiglia. — ty. *ṭermúz.*

ṭerúque località dell'Averghellé.

ṭarṭer diffidare, *ṭarṭürú* egli diffidò. — ty. *ṭärṭärä.*

ṭis fumo. — ty. *id.*

ṭuṭ cotone. — ty. *id.*

ṭaṭá paese incolto e disabitato, il *barakā* dei Tigrini e degli Amhara.

ṭaw entrare, *ṭawú* egli entrò, *ṭāwut* ingresso, *ṭawtonò* l'adito: *ṅen ṭaw* entra in casa! — kham. bil. demb. qua. agaum. *tuw*: ge. *atawa*.

ṭewā́f torcia. — ty. *id.*

ṭiĕw-n passar la notte, *ṭiĕwnú* egli pernottò. — cfr. kham. *či*, bil. qua. *ki*.

ṭawqā́ rappresentante, difensore in giudizio. — ty. *ṭäbäqā*.

ṭayeq domandare, *ṭayqú* egli domandò. — ty. *ṭäyyäqä*.

ṭāz percuotere, battere; *ṭāzú* battè; *ḥavašā nugsā́n akinät timäz awāǧ ṭāzú* il re d'Abissinia quando voglia far guerra batte (= emana) un bando; *ṭāzrú* fu battuto. — kham. *tays*, *tās*; qua. *tāš*.

ṭaz friggere, *ṭāzú* egli frisse, *ṭāz* frittura.

ṭazmā́ miele (? cfr. *ṭäsmí* burro fresco).

Č, Č̣.

č̣ib: *č̣ībič̣ú* egli si levò in piedi, *č̣ibič̣ú wuynú* egli rimase levato in piedi. — cfr. kham. derivaz. da *čib*.

č̣ifnā́ pioggia continua; nebbia densa e piovigginosa. — amhar. *id.*

č̣afer cantare canzoni, *č̣afrú* egli cantò, *č̣efĕ́r* canzone. — ty. *č̣äffärä*.

čeḥā́l paletto. — amhar. *čekāl*.

čeḥĕ́m barba. — ty. *čeḥmí*.

č̣akuer zappare, *č̣akuĕrú* egli zappò, *č̣ekuārā* la zappa. — ty. *č̣ākuärä*.

čikzín pl. *čigzú* campo. — kham. *kisíṅ*, *čisíṅ*, bil. *kidíṅ*.

č̣ollā́ bravo. — ty. *id.*

č̣ällämā́ tenebra. — amhar. *id.*

č̣elā́t avoltoio. — qua. *šilčā*; amhar. *č̣elāt*.

č̣ammā́ sandalo. — amhar. *č̣āmmā*.

č̣āmmí artefice, orefice. — ty. *č̣āmmā waṭṭā́*.

č̣emgíg rugoso. — ty. *č̣ämgäg̣*.

čen coscia.

čeṅ, *č̣en* trovare, *čeṅú* egli trovò, *činšú* fu trovato. — kham. *jiṅ*.

č̣eqắ cattivo. — kham. *jegā*, bil. *jígā*.

č̣ar stagione delle piogge. — kham. *jā*, bil. *žiq*, demb. *šagi*, qua. *šaǵi*, agaum. *šeǵ*.

č̣erắ coda. — ty. *id.*

č̣ač̣ef sgranare, *č̣ač̣fú* egli sgranò, sbocciò. — ty. *č̣äč̣äfä*.

č̣äč̣utắn pulcino. — ty. *č̣äč̣út*.

čäwad sale. — ge. *ṣēw* : kham. *čiwā*, bil. *šiwā*, demb. *šoā*, qua. *šewā*.

č̣awq domandare, supplicare; *č̣awqú* egli chiese supplicando, *č̣awtú* supplica. — kham. *č̣aw*, bil. *šiṅ*, *šīw*, demb. qua. *šew* : cfr. amhar. *č̣oha*.

y.

y dire, *yú* disse. — kham. bil. demb. qua. *id.*, afar *y*.

yi pref. pron. di 1ª pers. sing.

yäi sì! — kham. *id.*

yignắ madre. — bil. qua. *ganā*, kham. *jenā*, *eṅā*; saho, 'afar *'inā*.

yigurí, cfr. *gurí*.

yīr, v. *īr*.

yirzén zio paterno (= *yir* + *zen* fratello del padre).

w.

wŭddīllắ groppiera. — ty. *id.*

widin assestare il carico. — ty. *woddänä*.

wigā discorso: cfr. *wigis* parlare. — kham. demb. *wāǵ*, qua. *waǵar*.

wigā prezzo: *warā́ wigā́ timzú* quanto costa? — ty. *wāgā*.

wigĭf località dell'Averghellé.

wigín stirpe, famiglia: parte. — ty. *wogän*. — *biwugín* (ty. *bewogän*) da parte; *bibiwugnú* (ty. *bebewogän*) d'ogni parte.

wigis parlare, *wigsú* egli parlò; *wigsā́* lingua, *agò wigsā́* lingua agau, *ḫamtā́ wigsā́* la lingua khamta.

wāḫs garante. — ty. *id.*

wulaq̇ uscire al pascolo, *wulaq̇ú* egli uscì al pascolo.

waltā sei, *waltantú* sesto, *waltärñen* sessanta. — kham. *wáltā*, bil. demb. qua. agaum. *wāltā*.

wančā bicchiere di corno di bue. — ty. *id.*

wiq̇ā́ iena. — kham. *wiqā*, *wíkā*, bil. demb. *wakā*, qua. *wukā*, *wuyā́*.

wirr predare, saccheggiare; *wirrú* egli pose a sacco. — kham. *wir*, bil. *worär*; amhar. *worrärä*.

warā́ quanto. — kham. *wā́qā*, *wā́kā*, bil. *wurīkaû* (=*wurī-kaû* quale misura), qua. *weiḫā*.

wīrā́ albero d'olivo. — amhar. *woyrā*.

wurā́ che cosa? perchè? *wurā́ rū* che cosa è successo? — kham. bil. demb. qua. *wurā*.

wurā́ come? cfr. *waṙā́*.

wirvā́ fiume. — kham. *wirbā́*, bil. *worābā́*; somali *wēbi*; ty. *rubā́*.

wĕrredā́n scommessa giudiziale. — ty. *wärdí*, *wererréd*.

wirq oro. — ty. *worqí*, ge. *warq*.

wurqät arwē località dell'Averghellé.

warsā́ cognata (?).

wirčí rugiada.

wuṙčān braccio; gamba ant. d'un quadrupede. — ty. *wor̄čí*.

wırwir scagliare, *wirwirú* egli scagliò (sott. la lancia). — ty. *worworä*: cfr. anche somali *woran* lancia.

wis tornare, rispondere, rendere; *wisú* egli rispose ecc. — kham. *id.*

wĭsfā́t verme intestinale. — ty. *id.*

waš sentire, ascoltare; *wašú* egli ascoltò. — kham. *waz*, *waj*, bil. demb. qua. *was*.

wašā́ grotta, caverna. — amhar. *wāšā*.

watif otturare, *watfú* egli otturò. — ty. *wottäfä.*
wĭtĭr sempre, continuamente. — ty. *wotrú.*
woṭbiĕtắn cuoca. — ty. *woṭbiĕt.*
woṭ-iš fuggire, *woṭišú* egli fuggì.
way, woy, o, oppure. — ty. *id.*
wizír signora, nobildonna. — ty. *woyzärò*, amhar. *wĕzarò.*

Z.

zebắ, zevắ terra, terreno; polvere, sabbia; il possesso fondiario, il *bāytā* dei Tigrini; *bādò zevắ* il deserto, ty. *medrí bäd.*
zävắd zibetto. — ty. *id.*
zafér dito. — kham. *sefír, ṣefír*, demb. *zalfā*, qua. *jerfā.* *ḥayò zafér* dito pollice.
zăgirắ ridicolo (?): cfr. voce seguente.
ziăgĭrắ scimmia. - kham. *säjerā, zäjerā*, bil. *čöggúrā*, qua. *jegirā*, agaum. *zagerī*, harar *zagarū*, galla *dagerā*, somali *dắyer*; amhar. *zenǧarò.*
zaḥel raffreddarsi, *zaḥlú* si raffreddò, *ziḥlú* freddo. — ty. *zaḥalä.*
zuk mungere (?).
zäll saltare, *zällú* egli saltò, danzò, *zill* salto. — ty. *zälälä.*
zilắ plur. *zilättèn* uccello. — kham. *zīlā*, demb. qua. *jēlā*, agaum. *čaǧā*, bil. *jāǧalắ.* — *ṅen zilắ* nido.
zīlắ intestino.
zimdắn stirpe, parentela. — ty. *zämäd.*
zamrắ il fiume Samra.
zimit fare scorrerie, razzie; *zimtú* egli fece una razzia. — ty. *zämmätä.*
zīn sudare, *zinú* egli sudò, *zān* sudore.
żingắn bacchetta. — ty. *zängí.*
zenāquò località dell'Averghellé.
ziq bere, *ziyú* bevve, *zinú* bevanda, *aquĕ baḥär ziyú* bevve l'acqua del mare, si vantò a fanfaronate (prov.). — kham. *suq, siq*, bil. *ji'*, demb. qua. *jaḫ*, agaum. *sekū*, galla *ḍug.*
zār specie di spirito malefico.
zir seminare, *zirú* egli seminò, *zirắ* seme. — ty. *zär'ĕ.*

zerrāfän preda. — ty. *zerrāf.*

zareg imbrogliare, *zargú* egli imbrogliò, ty. *zärägä.*

zargeḥ distendere, dispiegare; *zargeḥú* egli distese. — ty. *zärgeḥē.*

zirwā granaglie: cfr. *zir*, *zirā.*

ziwir girare, *ziwrù* egli girò. — ty. *zorä.*

zewiš uccidere, scannare: v. *siw.*

INDICE DEI VOCABOLI.

(NB. Al vocabolo italiano segue la lettera sotto cui si troverà il corrispondente vocabolo ḫamtā).

bue *b.* bue senza corna *g.* paio di buoi *ṣ.* bufalo *g.* buono *kq.* burro *s.* burrone *q.*

cadavere *br.* cadere *l.* calcio della lancia *g.* caldo *h.* caldo (essere) *d.* caffè *b.* calvo *m.* cambiare *l.* camello *g.* camice *q.* campo *č̣k.* darsi alla campagna *š.* cane *g.* canna *š.* cantare *č̣ g.* capanna *g.* capello *ṣ.* capo *a š.* capofamiglia *b.* capra *f.* capretto *gh.* caraffa *b.* carbone *k.* carne *s.* carne secca *q.* casa *ṅ.* interno della casa *h.* cascata d' acqua *f.* cassa *s.* castrato *m.* catena *s.* cattivo *č̣.* cavalcare *s.* cavallo *f.* caverna *w.* cece *š.* cenere *hṣ.* cento *l.* centro *m.* grosso centro abitato *k.* cera *s.* cereali *bd.* certo *a.* cervello *n.* cestello *q.* che cosa *w.* chi *a.* chiesa *m.* chinarsi *d.* chiodo *š.* chiudere *a.* cieco *a.* cielo *a.* ciglia *q.* ciglio del terreno *d.* cinghia *a.* cinghiale *ǧ.* cinque, cinquanta *a.* ciottolo *k.* cipolla *š.* circoncidere *g.* circondare *k.* coccodrillo *a.* coda *č̣.* cognata *w.* cognato *h.* colà *s.* colazione *q.* collana *dm.* collega *ṣ.* collina *ṣ.* collo *q.* colonna *d.* colpire *s.* coltello *s.* coltivare *g.* come *aw.* cominciare *ǧ.* commerciare, commerciante *m.* compagno *bṣ.* comprare *ǧ.* con *ls.* concepire *a.* confine *d.* conoscere *a.* consigliare *m.* consumarsi *s.* contadino *a.* contento *l.* convento *d.* coraggioso *ǧ.* corda *g.* corno *g.* corteccia *s.* cortina *m.* corto *a.* corvo *q.* coscia *č̣.* così *a.* cospetto *q.* costola *g.* cotone *ṭ.* criniera *a.* cristiano *k.* croce *š.* crudo *ṭ.* cugina *aa.* cuore *g.* cuoca *w.*

da *ak.* dare *an.* danzare *z.* debito, debitore, pagare il debito *a.* decimo *ṣ.* denaro *g.* dente *a.* dente canino *ṣ.* deretano *g.* deserto *b.* destra *z.* devastatore *q.* di *st.* diavolo *s.* dieci *ṣ.* difensore in giudizio *ṭ.* diffidare *ṭ.* digiunare, digiuno *ṣ.* digrossare un legno *ṣ.* dimenticare *t.* Dio *ad.* dire *y.* disboscare *l.* terreno disboscato *h.* discendere *g.* discendenza *h.* discorso *w.* disputare *hq.* dissenteria *g.* distendere *z.* dito *z.* dividere *k.* dodici *ṣ.* domandare *ṭč̣.* domattina *gq,* domani *ag.* donna *a.* donna giovane *h.* dopo *a.* doppio *a.* dormire *g.* dorso *s.* dote *g.* dove *a.* due *l.*

e *s.* effigie *m.* egli, ella ecc. *ṅ* eleggere a capo *š.* elsa *m.* entrare *ṭ.* erba *ṣ.* errare *s.* esercito *g.* essere *a.* non essere *a.* età *a.* evirare *s.*

facocero *ǧ*. fagiuolo *a*. falciare *a*. falò *d*. fame, aver fame *g*. famiglia *ṅw*. fanciulla *g*. fango *ṣ*. fare *ṣ*. farina *g*. fava *a*. favore *ṣ*. febbre *n*. fegato *ag*. fendersi *n*. ferire *s*. ferito (essere) *q*. ferro *a*. feudo *g*. fiamma *n*. fidanzarsi *h̄*. fiele *h*. fieno *dṣ*. figlio *a*. figura *s*. filtrare *ṣ*. finestra *g*. fino a *t*. fionda *m*. fiore *aṣ*. fisionomia *m*. fiume *w*. focòlare *g*. fodero *s*. foglia *q*. forare *q*. forbici *m*. forcina *h̄*. fornire *f*. forse *gt*. forte, forza *h*. fossa *g*. francolino *ǧ*. fratello *a*. freddo, avere freddo *k*. freddo *z*. fretta *q*. friggere *ṭ*. fronda, frondoso *q*. fronte *g*. frugare *g*. fuggire *hw*. fulmine *ṅ*. fumo *ṭ*. fuoco *l*.

gallina *g*. gallina faraona *g*. gallo *k*. gamba *l*. gamba ant. d'un quadr. *w*. garante *w*. garetto *b*. gatto *a*. gattopardo *h*. genealogia *a*. generare *a*. gengiva *dk*. genitore *a*. germogliare *b*. ghiaia *š*. giallo *a*. ginocchio *bg*. giogaia del bue *d*. giogo *a*. gioia *h*. giorno *g*. passare il giorno *g*. giovane *g*. giovane donna *h*. giovenca *m*. giovenco *š*. girare *z*. giudice *d*. giumenta *b*. giurare, giuramento *m*. gobba del bue *km*. gomito *k*. gonfiare *n*. governatore *m*. gozzo *q*. granaglie *z*. grande *h*. grandine, grandinare *b*. grano *a*. grasso *h*. grazia *ṣ*. gridare *n*. groppiera *w*. grotta *w*. gualdrappa *g*. guancia *m*. guardare *n*. guarire *t*. guerra *a*. guscio *q*. gustare, gustoso *ṭ*.

idioma *qw*. idiota *h*. idromele *m*. fare, vendere idromele *m*. iena *w*. ieri *a*. ieri notte *h*. imbastare *k*. imbrogliare *z*. immagine *s*. immergersi *ṭ*. imparare *k*. in *ls*. incenso *a*. incolto *b*. informazione *g*. ingrassare *h̄*. ingresso *ṭ*. inizio *ǧ*. innanzi *q*. insegnare *k*. insidiare *h*. interno della casa *h*. interpretare *t*. interrogare *m*. intervenire *g*. intestino *z*. intormentirsi *d*. introduttore *b*. inviare *a*. inutile *a*. involgere nel lenzuolo funebre *g*. io *a*. ippopotamo *g*. irrugginirsi *m*. istrice *g*.

labbro *k*. laccio *ṣ*. ladro *q*. lana *a*. lancia *a*. calcio della lancia *g*. lasciare *b*. latte *ṣ*. lebbra *d*. leccare *l*. legge *h*. legna *q*. lenticchia *m*. lento *h̄*. leone *a*. leopardo *l*. lepre *b*. lesso *q*. letto *a*. levarsi in piedi *č̣*. libro *ṣ*. limpido *ṣ*. lingua *am*. lingua, idioma *wq*. lingua agau *h*. lino *t*. litigare *m*. lombi *a*. lontano *n*. lucciola *d*.

lucertola *g.* lucro *g.* luminoso, essere luminoso, luce *b.* lungo, essere lungo *l.* lupo *t.* lusingare *h.*

macigno *q.* madre *y.* maiale *h.* malattia, malato *ṣ.* maledire, maledizione *r.* mammella *a.* mangiare *h.* manifestare *g.* manico *a.* mano *n.* mantello *g.* manto *m.* marcia, essere marcio *m.* martello *m.* mascella *m.* maschio *g.* massaia *b.* mattino *q.* mattino e deriv. *g.* me, mi *y.* medicina *ṭ.* mentire *h.* mento *m.* meravigliare *dg.* mercato *a.* mese *a.* mestolo *m.* metà *g.* mezzo *gm.* midollo *a.* miele *sṭ.* mille *š.* mischiato *h.* misura *s.* moccio *n.* mola *m.* molto *a.* mondo *a.* monte *a.* morire, morte *k.* morso, mettere il morso *l.* mosca *ṣ.* mucchio *kq.* mulo *b.* mungere *z.* muro a secco *k.* muscolo *b.*

nano *d.* nascosto, esser nascosto *n.* naso *a.* nebbia *g.* nebbia densa *č.* negare *aahk.* nemico di sangue *b.* nero *n.* nettare *ṣ.* no *a.* nodo *q.* noi *a.* nome *š.* nonno *aa.* notizia *g.* notte *h.* passare la notte *ṭ.* nove, novanta *ṣ.* nuovo, essere nuovo *h.* nuvola *d.*

o *w.* occhio *a.* odorare, odore *h.* oggi *n.* olio *q.* olivo *w.* orecchino *g.* orecchio *q.* oriente *m.* ornamento *š.* oro *w.* orzo *s.* otto, ottavo, ottanta *s.* ottava parte *a.* otre *m.* otturare *w.*

padre *a.* padrone *b.* padule *a.* paese *h.* paese incolto e disabitato *ṭ.* pagare *k.* paglia *g.* paio di buoi *ṣ.* pala *m.* palato *t.* paletto *č.* palma *s.* palmo *ṭ.* pane *mqṭ.* pane fresco *ṭ.* mezzo pane *k.* quarto di pane *k.* pantaloni *s.* parentela *z.* parlare *nw.* passare *h.* pastore *m.* peccato *a.* pecora *b.* pelle *q.* pelle conciata *ǧ.* pelo *ṣ.* penna *f.* pensare *ṭ.* pentola *dq.* pepe *b.* perchè *w.* percuotere *ṭ.* pernottare *ṭ.* petto *d.* piangere *l.* piano *k.* piano (fare) *q.* piazzale *a.* piccione *d.* piccolo *a.* piccolo, giovane *m.* pidocchio *b.* piede *l.* levarsi in piedi *č̣.* pietà (avere) *m.* pietra *dk.* pietra del focolare *g.* pietra per macinare *g.* pioggia *s.* pioggia continua *č̣.* pioggia minuta *ṭ.* stagione delle piogge *č̣.* pipistrello *a.* pisello *a.* poco, essere poco *q.* polenta *b.* pollice *z.* pollo *g.* polpaccio *a.* polso *q.* polvere *aṣz.* ponte *d.* popolo *h.* poppare *l.* porta *b.* portare via *f.* possesso fondiario *z.* possessore *b.* povero *d.* prece-

dere *q*. precipizio *q*. preda *z*. preda, predare *mw*. pregare preghiera *ṣ*. prendere *ṣ*. preposto *h*. presto *q*. fare presto *q*. prete *q*. prevalere *h*. prezzo *w*. prigione *m*. prima *q*. primo *a*. primogenito *b*. proclama *a*. prode *ğ*. produrre *f*. profondo *g*. profumo *h*. progenie *ah*. prosperare *l*. prostituta *g*. pulce *q*. pulcino *č̣*. puledro *g*. puledro dell' asino *à*. puledro del mulo *b*. pulire *ṣ*. pulito *n*. puro *n*. pus *m*.

qualcuno *m*. quale *aa*. quando *aa*. quanto *w*. quaranta *a*. quarta parte *d*. quattro, quarto, quattro volte *s*. quello, quella *ṅ*. querela *ṭ*. questo *a*. qui *a*. quinta parte *a*.

raccogliere *dh*. radere *l*. radice *s*. radice tintoria *s*. raffredarsi *z*. ragazza *gq*. ragazzo *fm*. rallegrarsi *d*. ramaglia *g*. rappresentante in giudizio *ṭ*. rasoio *a*. ravvivare il fuoco *g*. razzia (fare) *z*. re, regno, regnare *n*. recinto *km*. redine *h*. regione *h*. regione bassa e calda *q*. religione *h*. rendere *w*. ribelle, ribellarsi *š*. ricamo *ṭ*. ricchezza *g*. ricevere *l*. ricordarsi *ṭ*. ridere, riso *a*. ridicolo *z*. riempire *a*. rifiutare *h*. rimproverare *g*. ringraziare *m*. rinnegare *k*. rinserrato (essere) *ṣ*. rinunciare *k*. riparo contro il sole ecc. *g*. ripartire *k*. riscaldare *h*. rispondere *w*. riunire *hk*. rogna *a*. rompere *k*. rosso *s*. rovinare *d*. rubare *gq*. rugiada *w*. rugoso *č̣*. rumore *d*.

sabato *q*. saccheggiare *bw*. sacco *k*. sale *č̣*. salmerie *g*. saltare *z*. salutare *g*. sandalo *č̣s*. sangue *b*. sanguisuga *a*. santo *q*. santuario *g*. sapere *ak*. sasso *dk*. scacciare *s*. scagliare *mw*. scala *m*. scannare *z*. scegliere *m*. schiavo *b*. schiena *s*. schiuma *g*. sciabola *g*. sciacallo *q*. scimmia *z*. scommessa *w*. scorza *qs*. scrivere *ṣ*. scudo *g*. scure *m*. seccarsi *n*. secondo *l*. sedere *g*. il sedere *g*. seggio *n*. seguace *g*. sei, sesto, sessanta *w*. sella, sellare *k*. seme, seminare *z*. sempre *w*. sentenza *b*. sentire *w*. senza *ǵ*. seppellire, sepolcro *q*. sera *k*. serpente *t*. serva *g*. servo *b*. seta *h*. sete *s*. sette, settimo *l*. settanta *s*. sferza *h*. sgranare *č̣*. sì *gy*. sicomoro *b*. sifilide *f*. signora *w*. signore *g*. Signore *a*. simile, essere simile *m*. singhiozzo *h*. sinistra *ṣ*. soffiare *n*. soffice (essere) *l*. soffitto *m*. soldato *g*. sole *h*. somiere *m*. sopra *s*. sorcio *a*. sordo *d*. sorella *a*. sorte *f*. sostegno *d*. spada *s*. spalla *g*. speranza *t*. spiga *š*. spigo-

lare *q*. spina *a*. spina dorsale *ks*. spirare *n*. spirito *n*. spirito malefico *z*. sporco (essere) *r*. sposa, sposo, sposarsi *s*. spruzzo *n*. squadrare *ṣ*. stagione secca *k*. stagione autunnale *m*. stagione delle piccole piogge *a*. stagione delle grandi piogge *č*. stagno *a*. stalla *ṅ*. stamane *g*. stanco *ḥ*. stanotte *ḥ*. stare *n*. stasera *n*. stella *k*. sterco bovino *a*. stirpe *wz*. strada *g*. straniero *a*. stregone *lṭ*. stretta della via *q*. strisciare *l*. strozzare *ḥ*. struzzo *s*. stupido *ḥ*. stuoia *s*. sudare *z*. sudario *g*. suocera *a*. suocero *ḥ*. superiore *s*. supplicare *čm*. svelare *q*.

tacere, taciturno *ṣ*. tagliare *mq*. tagliare con l'accetta *ḥ*. tale *a*. tallero *q*. tamburo *n*. tarlo *q*. tartaruga *a*. tavola *s*. tempo *g*. tenda *d*. tenebra *č*. tenia *s*. terra *z*. terreno disboscato *ḥ*. terrore (avere) *ḍ*. testa *a*. tettoia *ḥ*. torcia *ṭ*. torma *g*. toro *a*. tosse *g*. trachea *ḥ*. tradurre *t*. trarsi da parte *g*. tre, terzo, tre volte *š*. tredici *ṣ*. trenta *ṣ*. tribunale *m*. tronco d'albero *g*. trovare *č̣*. tu *k*. tuffarsi *ṭ*. tutto *a*.

uccello *z*. uccidere *qz*. umido (essere) *r*. undici *ṣ*. unghia *ṣ*. unire *d*. uno *l*. uomo *ag*. uovo *a*. urlare *n*. uscire al pascolo *w*. utile (essere) *ṭ*.

vaso *ṣ*. vaiuolo *k*. vecchio *a*. vedere *q*. veleno *ms*. vena *ǧ*. vendetta *ḥ*. vendere *g*. venti *l*. verde, verdeggiare *l*. verdognolo *a*. vergine *d*. verme *ḥ*. verme intestinale *w*. vero, verità *a*. verso *l*. verso qui *a*. vescica *f*. vespa *a*. veste *a*. via *g*. via maestra *ṣ*. vicino *g*. vieni! venite! *l*. violazione di legge *g*. visitare *k*. vitello *n*. viveri *s*. voi *k*. volare *n*. voce *q*.

zappa *č*. zappare *čk*. zia *aag*. zibetto *z*. zio *a*. zoppo, zoppicare *ḥ*. zucca *bd*.

I SISTEMI FILOSOFICI DELL'INDIA
ALLA FINE DEL SECOLO XIV.

NOTIZIA PRELIMINARE

L' articolo presente è la traduzione dell' introduzione al Ṣaḍdarçanasamuccaya di Haribhadra, con commento di Guṇaratna; e contiene un' esposizione sommaria dei sistemi e delle opinioni filosofiche dell' India verosimilmente [1] all' età del commentatore (circa 1370–1440). L'opera nel suo complesso consta di 87 çloki di Haribhadra, ripartiti tra i sei sistemi Bauddha, Naiyāyika, Sāṃkhya, Jaina, Vaiçeṣika e Jaiminīya (con un' appendice sui Lokāyatika), dei quali riassumono con eccessiva brevità le teorie fon-

---

[1] Dico *verosimilmente* perchè, dalle citazioni addotte dal commentatore, soprattutto da quelle estratte dal « Lokatattvanirṇaya » di Haribhadra, e dal confronto con altri testi, soprattutto i « Jaina Sūtras » (S. B. E. volumi XXII e XLV), apparirebbe che la massima parte delle scuole di cui Guṇaratna discorre esistessero già da lunga data. Ad ogni modo, l' esposizione del Nostro ha sempre il merito di raccoglierle, ordinandole e classificandole.

damentali. A questi sūtra, troppo oscuri e aridi, scrisse Guṇaratna un ampio commentario, che dagli çloki di Haribhadra riceve una naturale e sistematica divisione in paragrafi, diffusi e ricchi di notizie interessanti, sì che l'opera vera è costituita dal commentario, importante contributo alla conoscenza delle filosofie dell'India.[1] L'opera, nella sua costituzione, può fino a un certo punto assomigliarsi alla Syādvādamañjarī di Hemacandra con commento di Malliṣeṇa, della quale tuttavia è molto più sistematica; mentre per il contenuto si riconnette, oltre che a questa, anche al Sarvadarçanasaṃgraha di Mādhava.

La parte del testo di cui ora do qui la traduzione, costituisce la prima metà del primo capitolo, intitolato « Bauddhamataprakaṭana »; e non è distinta dalla trattazione del sistema buddhistico. Io ho creduto tuttavia di poterne fare oggetto di un lavoro a sè, data la grande diversità di contenuto tra le due parti del capitolo, che si lasciano facilmente scindere l'una dall'altra.

---

[1] Gli çloki di Haribhadra furono pubblicati nel primo volume di questo Giornale dal Prof. Pullé; il quale, dopo di avere in essi, per il primo, fatto conoscere un'opera di Haribhadra, mi spronò con sagace consiglio a dare l'edizione completa e di essi e del commentario, importantissimo, di Guṇaratna. Il lavoro, di cui il primo fascicolo è già in corso di stampa, vedrà la luce a Calcutta, nella « Biblioteca Indica ».

Nel condurre la mia traduzione, ho cercato di tenermi per quanto era possibile fedele al testo, anche, talvolta, a danno dell' eleganza; e, per le note, sono stato sobrio e parsimonioso, forse troppo: ma, evitando da una parte di dir cose che già fossero note e che solo mi avrebbero permesso una vana pompa di erudizione, non ho voluto dall' altra disperdere un materiale che, sebbene non sarebbe stato qui fuori di luogo, tuttavia troverà un posto migliore in un lavoro più ampio e più organico su tutto il Ṣaḍdarçanasamuccaya, che darò, spero, alle stampe, solo quando sia comparsa per intero tutta l' edizione del testo.

E, prima di finire, mi piace esprimere la mia riconoscenza ai miei Maestri professori Pullé e Jacobi, che mi introdussero e mi sorressero in questo arduo studio.

Dr. Luigi Suali.

12 ottobre 1904.

1. Vince il venerando divino Mahāvīra, vincitore delle proprie passioni, possessore della luce del Kevala,[1] onorato dai Signori degli Dei,
   nel cui oceano di dottrina, incomparabile e di bella profondità, tutti quanti i sistemi[2] divengono come goccie.
2. Sia [a noi] favorevole questo Jina Çrīvīra, nella conflagrazione silvestre del cui sistema che riduce in cenere le legna dei sistemi eretici — divengono erba tutti
   gli errori imposti dagli altri — come: dubbio, confusione distruttiva del *vyavahāra* (sensus communis) la non-confutazione di ciò che non è desiderato [di stabilire], contraddizione con la scienza, impossibilità e confusione.[3]
3. Ci conceda sapere la Dea Sarasvatī, la quale sempre di tutti i mortali
   le cose desiderate compie, [quando sia] onorata come una Kalpavallī.[4]

---

[1] *Kevalāloka-çālī.* Confrontisi l'espressione analoga di Hemacandra, *Ādīçvaracarita* III, 576 *Kevalāloka-bhāskaram* « il sole della luce del Kevala ».

[2] *Naya.* Così interpreto questo termine, che ritorna nel seguito della discussione. Un senso alquanto diverso, più stretto e più dottrinale, ha in *Tattvārthādhigama* I, 34: *naigama-saṃgraha-vyavahāra-ṛjusūtra-çabdā nayāḥ.*

[3] Con queste due strofe esprime Guṇaratna i *catvāro mūlātiçayāḥ* o quattro doti fondamentali del Jina, che sono: suprema scienza, padronanza delle proprie passioni, inconfutabilità del proprio sistema, e rispetto ottenuto fin dagli Dei. Più conciso è Hemacandra, nella strofa 1 della *Syādvādamañjarī*:

anantavijñānam atītadoṣaṃ
abādhyasiddhāntam amartyapūjyaṃ
çrī-Vardhamānaṃ Jinam āptamukhyaṃ
svayaṃbhuvaṃ stotum ahaṃ yatiṣye.

[4] Femminile corrispondente a *kalpadruma*. L'autore, non potendo farne grammaticalmente il femminile, vi ha ripiegato sostituendo al secondo membro del composto una parola femminile.

4. Dopo essermi inchinato con devozione ai miei maestri, io compongo per il « Ṣaḍdarçanasamuccaya »
questo compendioso commentario, per rendere servizio a me e agli altri.

Pensando che in questo mondo gli uomini grandi e di profondi pensieri fanno consistere il loro scopo principale nel rendersi utili agli altri, il venerando maestro Haribhadra, del quale la occupazione principale fu unicamente di render servizio altrui, egli, che apportò vantaggio a tutti gli esseri del mondo componendo libri in numero di millequattrocento, che fu il sole che manifestò l'aurora del trionfo della dottrina del Jina, bello per l'illuminazione ricevuta dall'istruzione della predica della badessa Yākinī, per desiderio di far grazia a tutti i ben disposti che bramano conoscere la verità dei sistemi, ma che non possono intendere le opere più diffuse su di essi, cominciando il suo « Ṣaḍdarçanasamuccaya », libro piccolo di mole ma grande di significato, e del quale nome e contenuto corrispondono alla verità, preferisce il primo çloka che apre il libro, per enunciare direttamente l'invocazione e l'argomento, per indicare la relazione [del libro col suo soggetto] e lo scopo suo.

1. Dopo fatta riverenza al Jina Vīra possessore della vera scienza (*saddarçana*) e maestro della dottrina giainica, si compone [da me] in succinto questa esposizione di tutti i sistemi.

Saddarçana si chiama colui del quale l'intelligenza (*darçana*) o percezione (*upalabdhi*) o conoscenza detta assoluta (*kevala*) è superiore in riguardo alla conoscenza limitata [degli altri]. Ovvero, « *saddarçana* » dicesi colui che possiede un « *darçana* » « *sat* » ossia supremo, cioè intelligenza assoluta e conoscenza assoluta, perchè questa è sempre accompagnata con quella. Il senso è « che tutto conosce e tutto comprende ». È nell'accusativo. Con tale epiteto manifesta l'eccellenza della conoscenza del venerando Vardhamāna. Ovvero anche, « *saddarçana* » è colui del quale l'intelligenza è « *sad* » cioè onorata (*arcita*), cioè magnificata da tutti gli uomini, dagli Asura

e dagli Dei. È nell'accusativo. E poichè, esprimendo con ciò la venerabilità di una tale intelligenza, spiega che Vardhamāna signore del Trimundio deve essere da questo onorato, egli (i. e. l'autore) manifestava così l'eccellenza della venerazione [che gli è dovuta].

Il Jina è colui che vince i nemici consistenti nell'odio e nell'amore — e con tale epiteto si illustra la totale mancanza di ostacoli.

Il *syādvāda* poi è l'esposizione, nei loro reciproci rapporti, di tutte le verità filosofiche fondamentali universalmente ammesse, ciò che è quanto dire l'indefinito (*anekānta*) che ammette l'essere, il non-essere, l'eterno, il transeunte, la generalità, la particolarità, ciò che può esprimersi a parole, ciò che non lo può, e ambedue. [1]

Si potrebbe obbiettare: « Ma come possono esser vere le cose affermate da tutti i sistemi che si contraddicono tra loro, e dei quali il *syādvāda* dovrebbe essere l'esatta esposizione, considerandoli nei loro rapporti reciproci? ». A ciò noi rispondiamo: « Sebbene i sistemi filosofici siano in disaccordo per la diversità delle loro singole dottrine, tuttavia vi sono tali principî da essi enunciati, che, considerati nei loro reciproci rapporti, risultano veri. Difatti, dai Buddhisti si ammette la transitorietà, dai Sāṃkhya la eternità, dai Naiyāyika e dai Vaiçeṣika la eternità e la transitorietà distinte l'una dall'altra, l'essere e il non-essere, il generale e il particolare. I Mīmāṃsaka ammettono — senza adoperare la parola *syād* — come distinte tra loro l'eternità e la non-eternità, la realtà e l'irrealtà, il generale e il particolare, e l'eternità del suono. Alcuni altri ammettono come causa dell'universo il tempo, la natura, il destino, il *karma*, il *puruṣa* ecc.; e altri ancora professano il

---

[1] Syādvādam. pag. 14 *syādvādo' nekānta, vādo nityānityādy anekadharmaçavalaikavastvabhyupagama iti* ecc. Cfr. Sarvadarçanas. pagine 41–42. *Syāc-çabdaḥ khalv ayaṃ nipātaḥ tiṅantapratirūpako' nekāntadyotakaḥ*. . . .

Syādvādaḥ sarvathaikāntatyāgāt kiṃ vṛtatadvidheḥ |
saptabhaṅgīnayāpekṣo heyādeyaviçeṣakṛt ‖

çabda, Brahma, il *jñāna* e il monismo, secondo quella tra tali scuole a cui appartengono. [1]

Tutti questi principî, relativamente considerati, assumono la qualità di verità assolute. Considerati invece assolutamente in sè, e refutantisi l'un l'altro, sono immaginari come un loto celeste.

Syādvādadeçaka vuol dire « espositore della dottrina del *syād* », ovvero uno che ne discorre perfettamente. È in accusativo. Con tale epiteto [l'autore] esprime l'eccellenza della predicazione del Jina. In tal modo lo scrittore viene ad esprimere indirettamente le quattro nobili doti [del Jina], delle quali il reciproco rapporto logico va così inteso: — Siccome egli è vincitore di tutti quanti i nemici consistenti negli errori, egli è onnisciente. Siccome è onnisciente, egli è anche espositore della verità. Siccome è espositore della verità, deve essere onorato dal Trimundio. [2] Il senso è questo: « avendo fatto con l'animo riverenza al Vīra Mahāvīra [altrimenti chiamato Çrīvardhamāna] [3] signore di tutti i Tīrtha esistenti, eccellente per quelle quattro nobili doti, [4] con un discorso che vuol farle conoscere e che le enuncia, e inchinato il corpo fino a toccar la terra col capo ».

Così si è esposta la prima invocazione.

Egli dirà poi la invocazione di mezzo con le parale *Jinendro devatā tatra rāgadveṣavivarjitaḥ,* [5] esaltando la gloria della

[1] Il testo dice *çabdabrahmajñānādvaitavādibhiç ca çabdabrahmajñānādvaitāni.* . . . . Naturalmente, per evitare una ripetizione che nell' italiano sarebbe stata fastidiosa, ho dovuto tradurre scostandomi, nella forma, alquanto dall'originale, restandogli tuttavia fedele nel concetto.

[2] Questi quattro *atiçayāḥ*, qui brevemente riassunti da Guṇaratna, sono con maggiore ampiezza svolti e dichiarati da Malliṣeṇa, ad Hemacandra, *Syādvādam.* p. 2–3.

[3] Chiudo tra parentesi queste parole, date solo dal Mscr. J, e che, secondo ogni apparenza sono una glossa introdotta nel testo.

[4] Su di esse tornerà Haribhadra negli çloki 45–46:

Jinendro devatā tatra rāgadveṣavivarjitaḥ
hatamohamahāmallaḥ kevalajñānadarçanaḥ ‖ 45 ‖
surāsurendrasaṃpūjyaḥ sadbūtārthaprakāçakaḥ

[5] çloka 45.

dottrina del Jina; e dirà la invocazione finale, pronunciando la parola « *subuddhi* », nell'emistichio

abhidheyatātparyārthaḥ paryālocyaḥ subuddhibhiḥ. [1]

E il frutto di questa triplice invocazione è il seguente:
« Questa invocazione è nel principio, nel mezzo e nella fine di un libro. Nel principio, è enunciata per giungere senza impedimenti alla fine del libro;
« quella del mezzo ha per scopo la mancanza di ostacoli, e l'ultima vi è perchè non si interrompa la serie dei discepoli e dei discepoli di questi ».

« Avendo inchinato il Vīra » così è detto. Ivi, perchè il suffisso *ktvā* si riferisce al verbo finito che segue, il verbo *nigadyate* deve connettersi con esso. Che cosa si dice? « *Sarvadarçanavācyo 'rthaḥ* ». Si dice, (*nigadyate*) ovvero si espone (*abhidhīyate*) in succinto, cioè in riassunto, secondo la verità, la definizione di *tattva, pramāṇa* ecc., quale è data da tutti i sistemi a cominciare dal Buddhistico insieme raccolti, tenendo conto tuttavia della differenza dei testi.

Sebbene non sia espresso, tuttavia si deve, per il senso, sottintendere « da me » (*mayā*).

Con ciò egli espose direttamente l'oggetto del libro.

Bisogna ora dichiarare il *saṃbandha* e il *prayojana* [2] a seconda della funzione di ciascuno di essi. Il fine è la conoscenza di *tattva, deva*, etc., propri di ciascun sistema. Questo libro è mezzo a ciò — e *saṃbandha* è definito, cioè va inteso come avente per proprio carattere di far raggiungere tale scopo. — Il fine (*prayojana*) è doppio: dell'autore e dell'uditore; e tutti e due sono bipartiti, immediato e mediato. Il fine immediato dell'autore è di far grazia alle creature; — di chi ascolta, di conoscere *pramāṇa, tattva, deva*, secondo sono professati da ciascun sistema. Il fine mediato di ambedue consiste in ciò, che, avendo conosciuto quali tra i sistemi siano da ammettere o da rigettare, respingendo i secondi e accettando

---

[1] çloka 87.

[2] Nota marginale del Mscr. J *saṃbandhas tu vācyavācakabhāvalakṣaṇaḥ; prayojanam arthaparijñānādi.*

quel solo che si deve ammettere, si acquistano mediatamente i quattro « *ananta* ».

Alcuno potrebbe domandare: " L'autore di questo libro ha composta l'opera in questione, dopo aver studiato a fondo i trattati che si riferiscono a ogni sistema: ora, perchè in essa non dice egli così: « questo e questo sistema è da rigettare, questo invece è da ammettere »? Ivi tutti i sistemi si trattano in quanto devono essere esposti; e l'autore, esponendoli imparzialmente, non trasgredisce la convenienza. Chè, se egli dicesse « questo e quello son da lasciarsi, questo è da accettare », o, più ancora, se dicesse che tutti i sistemi esistenti non sono da ammettere, verrebbe ad essere degno di rimprovero. [L'avversario potrebbe continuare] « Ma in tal modo l'operare di questo maestro non ha per suo fine il vantaggio degli altri » — « Come ciò? » — « Ora te lo mostrerò. Qualunque ascoltatore che, come me, per pochezza di mente non sappia discernere quale fra i sistemi sia da ammettere e quale da rigettare, ascoltata la verità intorno a tutti i sistemi, potrebbe pensare così: « Tutti i sistemi ammettono cose reciprocamente contrarie, e non si discerne quale tra essi sia assolutamente vero. E quale è l'utilità di tali sistemi, così difficili a conoscersi? Ai nostri tempi, molti sono che, non conoscendo cosiffatte differenze, pensano: « Ci si attenga a ciò che più piace a ognuno » — In tal modo l'operare di quel venerando maestro, che aveva per fine delle proprie azioni il vantaggio degli altri, viene ad essere al contrario di danno a moltissimi. E così, per desiderio dell'interesse, perde il capitale. » —

A ciò noi rispondiamo di no, perchè non può risultare danno da uno scrittore che opera a beneficio di tutti; e perchè è indicata per mezzo di espressioni speciali la distinzione tra ciò che si deve accogliere e ciò che si deve lasciare, distinzione che è sentita dai cuori di alcune persone intelligenti. — Difatti [si dice] « avendo inchinato il Jina onnisciente ». Nell' « Anekārtanāmamālā » è detto che *sat* si usa in senso di *vidyamāna*, *satya*, *praçasta*, *arcita* e *sādhu* [*E saddarçana* significa] « colui del quale il *darçana* ovvero la dottrina, è *sat*, cioè vera, e non falsa. — È in accusativo. Jina è il sostantivo. [E il senso di tutta la frase è] « essendomi

inchinato al Jina esente da attaccamento, preziosissimo per aver vinto i nemici consistenti nell' amore ecc., uno dei ventiquattro Jina ». Con tali due parole si esprime che, pur essendo ventiquattro i Jina, non v' è tra loro alcuna differenza di dottrina. Chè, se si obbiettasse che vi è pur dissenso di dogmi fra Çvetāmbara e Digambara, si può rispondere che tale dissenso non esistette alle origini, ma si verificò nel seguito.

Qual' è il Jina? Avīra. *Ā* = Brahma; *ă* = Kṛṣṇa; *u* = Īçvara. L' unione di questi tre suoni produce *o*. Av-īra ha il suffisso *ac* in quanto il Jina li respinge, (*īrayati*) ossia li scaccia, confutando le loro dottrine. E il senso è, che egli è confutatore delle dottrine nelle quali si professa che le divinità Īçvara, Kṛṣṇa e Brahma sono autrici della creazione, ecc.

E ora, *syādvādadeçaka*. *Syādvādada* è parola formata con il suffisso *ḍa*, per l' aforisma *kvaciḍ ḍa* — e vuol dire che recide, distrugge il *syādvāda;* e il senso è che recidono il *syādavāda* enunciando confutazioni come queste: « questo è questo perchè è contrario alla irrealtà. » *Syādvādadeça* è ciò che, refutando cosiffatte dottrine, sminuisce, cioè recide (*çyati*) la loro ī, cioè la loro grandezza, o gloria. Le radici *kai*, *gai*, *rai*, si usano in senso di *çabda*. *Kai*, presente *kāyati;* e da essa col suffisso *ḍa*, — secondo l'aforisma *kvaciḍ ḍa*, si è formato *ka*, il quale significa *vacana*. [Dunque *syādvādadeçaka* significa] colui del quale il discorso (*ka*) annienta (*ça*) la tracotanza (ī) di coloro che recidono (*da*) il *syādvāda*. E con questo epiteto si vuole indicare la esposizione di colui che confuta tutti quanti i sistemi prima detti e ancora da dire, a cominciare dal Buddhismo, e che hanno per primissimo quello dei Caraka, che ammettono come *pramāṇa* la tradizione (*aitihya*) e il *saṃbhava*.

« Dopo di aver fatta riverenza al Jina, da me si compone questa succinta esposizione di tutti i sistemi. » In questa frase l' azione espressa dal verbo va riferita al tempo passato, perchè la funzione del suffisso *ktvā* (in *natvā*) è di indicare il tempo passato; e l' azione di « esporre » si riferisce al presente. E non è senza ragione che questi due verbi sono usati insieme dall'autore, perchè altrimenti ne conseguirebbe che ogni rapporto tra le azioni verrebbe a esser tolto. Secondo i Buddhisti non è pos-

sibile che due azioni diverse per tempo siano fatte dal medesimo agente, perchè essi ammettono la momentaneità delle cose.

Alcuno potrebbe pensare che il sistema buddhistico, essendo esposto al principio del libro, debba per ciò essere da ammettere. Perchè non si abbia a pensar ciò, qui si deve vedere esposta di nuovo la esclusione del sistema buddhistico, sebbene contenuta nell'epiteto già espresso. La maniera con cui si escludono questi sistemi avversari, si deduce da un altro passo del libro.[1] Di fatti bisogna intendere che per mezzo di quell'epiteto, il quale esprime che il Jina ha la facoltà di comprendere il vero, e che il suo discorrere è tale da vincere tutti i sistemi avversi, si venga a indicare che ogni altro sistema è da respingere, quello solo del Jina da ammettere. Perciò dal nostro autore non si reca nessuna offesa pur a coloro che non sanno riconoscere la distinzione tra un sistema vero e uno falso, perchè tale distinzione risulta ormai chiara.

Ma a questo punto alcuno potrebbe dire: « Coloro che non prestano fede all'esposizione dell'autore che rende loro manifesta la distinzione tra il sistema vero e i falsi, che dire di costoro? » Coloro che non prestano fede sono di due specie: gli uni, esenti da odio e da amore, sono detti spiriti mediani; gli altri, poichè sono lordi delle macchie dell'odio, dell'amore, ecc., sono chiamati spiriti ottusi. Quanto a questi ultimi, non sarebbe possibile neppure a un onnisciente di far loro comprendere la distinzione tra verità e non verità; tanto meno poi [sarebbe possibile] a un altro. Perciò l'autore, senza tenere in nessun conto questi ultimi, ma avendo riguardo agli spiriti mediani, con la ripetizione di quell'epiteto, offre loro il mezzo di discernere il sistema vero dai falsi, [con la denominazione] *saddarçana*. Com'è il Vīra? *Saddarçana*. Poichè « spiriti mediani » (*madhyasthacetasas*) significa anche bennati (*sādhavas*), buoni (*santas*), così

[1] Cioè alla fine del capitolo sul *Sāṃkhya*. Haribhadra, çl. 44, dice:

evaṃ sāṃkhyamatasyāpi samāso gadito' adhunā |
jainadarçanasaṃkṣepaḥ kathyate suvicāravān ||

Guṇaratna commentando l'epiteto *suvicāravān*, dopo spiegatolo etimologicamente, aggiunge: *anenāparadarçanāny avicāritaramaṇīyānīty āveditaṃ mantavyam.*

dicesi *Saddarçana* quel Vīra dal quale, per mezzo della capacità di meditare su la [sua] qualità di *āpta* [1] secondo essa è, deriva a costoro la intelligenza, ovvero la nozione, ovvero una retta distinzione tra i sistemi falsi e il vero. Con tale epiteto si vuol dire che deve essere ricercata secondo verità la natura di essere *āpta*, propria del venerando Vīra. Ovvero, dicesi *saddarçana* colui dal quale deriva ai *sat*, o *sādhu*, la intelligenza che consiste nella fede nella verità. Ovvero anche, dicesi *saddarçana* il Vīra, perchè da esso deriva la intelligenza, cioè la giusta visione del *jīva* e degli altri *padārtha* come esistenti (*sat*), cioè reali.

Perchè è egli cosiffatto? Perchè egli è dimostratore del *syādvāda* (*syādvādadeçaka*), cioè espositore del *syādvāda*, di cui più sopra si è parlato. E, ancora, perchè è egli cosiffatto? Perchè *Jina* è colui che ha la proprietà di aver riportato vittoria sull' odio, sull' amore ecc.; e il Jina, libero da passioni, non può parlare il falso, perchè gliene mancherebbe il movente.

La dichiarazione del resto dello çloka è come più sopra.

Così dunque dicesi nel testo (*atra*) che egli sia. Coloro che mediteranno su la vera qualità di *arhat* ecc. propria del Vīra, e che, avendo perscrutato con sereno spirito il *syādvāda* da lui emanato, prenderanno poscia conoscenza degli altri sistemi, potranno anche da soli giungere a discernere la differenza tra le false dottrine e la vera. Che importa se credono o non credono alle nostre parole? Bisogna intendere che l'autore abbia voluto in questo argomento mostrare la propria serenità di spirito; e del pari bisogna intendere che a fin di bene sia stato esposto il mezzo per conoscere la differenza tra i sistemi falsi ed il vero, perchè anche i predecessori hanno nella stessa maniera distinto il *satya* e l'*asatya*. Difatti, così è detto dal venerando Haribhadra nel « Lokatattvanirṇaya : »

1. « Non è nostro congiunto il Bhagavān, non sono nostri nemici gli altri,

[1] Questo termine è così definito in *Tarkasaṃgraha*, § 59 (ediz. Bombay Sanskrit Series, n. LV) : *āptās tu yathārthavaktā*. Cfr. anche la definizione di Vākyavṛtti (citata da Āthalye, nota a quel luogo, pagina 335) : *prakṛtavākhyārthaviṣayakayathārthaçābdabodhaviṣayakatātparyavān*.

« e nessuno di essi noi abbiamo veduto direttamente;
« ma avendo partitamente udito della loro condotta e del loro discorrere,
« noi ci siamo messi dalla parte del Vīra per desiderio delle sue grandi virtù.

2. « In me non si trova nè preferenza per il Vīra nè odio verso Kapila e gli altri;
« ma noi dobbiamo aderire a colui del quale il discorso è ragionevole. »

E anche il molto venerando Hemasūri così dice nel suo « Elogio del Vīra »:

« Non per amore noi sentiamo inclinazione verso di te, nè per odio non ci compiaciano negli altri;
« ma solo meditando sulla tua condizione di āpta nel suo vero essere, ci siam rifugiati in te, signore Vīra. »

Alcuno potrebbe obbiettare: Qui si imprende a esporre il contenuto di ogni sistema: ma questi sono innumerevoli. Perciò, come è possibile esporli in questo libro così piccolo, poichè sono innumerevoli i sistemi diversi dal giainico, i quali con altro nome si chiamano anche dottrine eretiche? Dice difatti il venerando Siddhasenadivākara nel suo « Saṃmatisūtra »:

« Quante sono le maniere di giudicare, tanti sono i modi di esporre tale giudizio.
« e quanti sono tali modi di esporre un giudizio, tante sono le dottrine eretiche — ».

Commento. — Dicesi giudizio imperfetto il considerare solo una parte, — senza considerarne anche le altre, — di un obbietto che è fornito di infinite qualità; — e chiamasi anche maniera d'espressione (*vacana-mārga*). E così, quante sono le maniere di considerare isolatamente, in un obbietto fornito di infinite qualità, una sola sua parte senza riguardo alle altre, tanti sono i giudizi imperfetti — e diconsi anche modi di espressione. — Dunque, il senso della strofa è questo: quante sono in ciascun obbietto le maniere di considerarlo, ossia quanti sono rispettivamente i modi di parlarne per esporne una singola parte, cioè quante sono in numero le vie di di-

scorrerne, tante sono le esposizioni dei giudizi [intorno a quell'obbietto]. Le esposizioni di tali giudizi, ossia maniere di considerazioni su una singola parte di questo e quell'obbietto, sono sorta di discorsi dichiarativi. Quante sono le esposizioni dei giudizi, cioè di quelle specie di discorsi che espongono una singola parte [di un obbietto], tante sono le dottrine, ossia i sistemi eterodossi, perchè questi hanno per loro causa le opinioni [da ciascuno] escogitate secondo il proprio piacere, e perchè tali opinioni sono infinite di numero. L'autore vuol dire questo: quante possono essere tra gli uomini le maniere di discorsi che fanno comprendere le considerazioni intorno a questa o quella singola parte di questo o quell'obbietto, tanti sono i sistemi eterodossi. Da ciò la incommensurabilità di essi, in conseguenza della indeterminatezza dei concetti ad arte formati dalla abilità [dei loro autori]; e dalla innumerabilità di questi deriva del pari [la innumerabilità] delle dottrine che da questi si originano. Perciò appunto sono innumerevoli i sistemi filosofici. Così nel secondo aṅga, che ha per titolo: « Sūtrakṛtāṅga », si enumerano trecentosessantatre sistemi. [1] Il verso memoriale che vi si riferisce è il seguente:

« Centottanta sono [le scuole dei] Kriyāvādin; ottantaquattro [le scuole degli] Akriyāvādin; sessantasette [le scuole degli] Ajnānavādin; trentadue [le scuole] dei Vainayika ».

Commento. [*Asīisayaṃ* significa] *açītyadhikaṃ çataṃ*. *Kiriāṇāṃ* [significa] *Kriyāvādināṃ*. Ivi, col nome di « Kriyāvādin » si intendono coloro che hanno per propria particolarità di professare l'attività (*kriyā*), cioè l'esistenza di *jīva* ecc. [2] Essi sono Marīci, Kumāra, Kapila, Ulūka, Māṭhara ecc. E che essi

---

[1] Sūtrakṛtāṅga, II, 2, 79 (S. B. E. vol. 45, p. 385).

[2] Jacobi. Jaina Sūtras, vol. II (S. B. E, vol. 45), a pag. XXV dell'introduzione: = Kriyāvāda is the doctrine which teaches that the soul acts or is affected by acts. Under this head comes Jainism, and of Brahmanical philosophies Vaiçeṣika and Nyāya (which, however, are not expressly quoted in the canonical books of either Buddhists or Jainas) and apparently a great many systems of which the names have not been preserved, but the existence of which is implied in our texts.

siano in numero di centottanta, si deve intendere nel modo seguente. Avendo scritto in ordine su un pezzo di stoffa o altro simile i nove *padārtha*, che sono *jīva*, *ajīva*, *āsrava*, *bandha*, *saṃvara*, *nirjarā*, *puṇya*, *apuṇya*, *mokṣa* e *rūpa*, si devono esporre, tra questi, le due suddivisioni — per sè — e — per altri — (*sva-para-bheda*) della categoria *jīva*. Sotto a questa stanno le due distinzioni *nitya* e *anitya*, e sotto a queste poi altre cinque: *kāla*, *Īçvara*, *ātma*, *niyati*, *svabhāva* [1] Perciò, appunto così si deve fare la classificazione.

Or dunque: *jīvā* è eterno, di per sè stesso a causa del tempo. Tale è la prima suddivisione [dei Kriyāvādin], il cui senso è: questo *ātma* si conosce di per sè stesso, ed è eterno in conseguenza del tempo. Così dicono i «Kālavādin». Intendonsi per « Kālavādin » coloro appunto che professano che l'universo è fatto dal tempo. Essi dicono così: che, senza il tempo, non produrrebbero frutti nè darebbero fiori i campaka, gli açoka, i mangani e gli altri alberi silvestri; nè vi sarebbero pioggie o fecondazione dei campi o sopraggiungere del freddo derivato dai fiocchi di neve, nè esisterebbero le varie condizioni dell'uomo, fanciullezza, adolescenza, giovinezza, le rughe, il non poter più camminare, le quali sono prodotte dall'alternarsi delle stagioni, perchè si vedono appunto secondo la divisione del loro proprio tempo. Altrimenti, tutto verrebbe ad essere indeterminato, ciò che non è nè veduto nè ammesso. E ancora: senza il tempo non si vede che si possa nel mondo cuocere neppure un fagiuolo; bensì per processo di tempo. Altrimenti, dato il contatto completo tra legno, pentola ecc., la cottura dovrebbe esistere fin dal primo istante. Ma ciò non è: dunque ogni prodotto è prodotto del tempo. Dicesi difatti:

« Senza il tempo non si ha nè germe, nè fanciullo, nè luce, nè ogni altra cosa.

---

[1] E, moltiplicando 9 (le nove categorie o padārtha) per 2 (svataḥ, parataḥ), poi ancora per 2 (nitya e anitya), poi ancora per 5 (Kāla, Içvara, ātma, niyati, svabhāva), si ha il numero 180. Cfr. più oltre, il calcolo riassunto dal nostro autore. Tale classificazione, come pure quella fatta per le altre tre grandi scuole degli Akriyā°, degli Ajñāna°, e dei Vainayika, appare evidentemente artificiale. Cfr. S. B. E. vol. 45, pag. 385, nota 1.

« Tutto ciò che si produce nel mondo, ha il tempo per sua causa.
« Senza il tempo, non può giungere a cottura neppure un fagiuolo,
« nemmeno dato il contatto della pentola con la legna da ardere; perciò si deve ammettere che essa derivi dal tempo.
« Mancando il tempo, tutto, germi ecc., tornerebbe in confusione,
« perchè tali cose si produrrebbero al solo verificarsi della causa ammessa dagli altri.
« Il tempo fa maturare gli elementi, il tempo distrugge le creature.
« il tempo veglia sugli addormentati — impossibile è di sottrarsi al tempo.

Le parole « al solo verificarsi della causa ammessa dagli altri » significano « al solo verificarsi del congiungimento dell' uomo con la donna, che è da altri ammesso come causa ». Le parole « perchè tali cose si produrrebbero » significano « perchè ne deriverebbe che i germi ecc. si produrrebbero. » — « Il tempo matura », cioè conduce a maturanza, a compimento. Gli elementi sono la terra ecc. « Il tempo distrugge le creature », cioè dopo di avere in un periodo precedente distrutto, in un altro fa risorgere le creature, cioè gli uomini. « Il tempo veglia sugli addormentati » cioè protegge dalle sventure gli uomini addormentati. Da ciò appare manifesto che il tempo è difficile da evitare, cioè che impossibile sottrarvisi.

Essendosi parlato dei « Kālavādin, » si deve ora alla stessa maniera discorrere della seconda divisione, cioè degli « Īçvaravādin ». (teisti). Dunque, [essi dicono così:] il jīva esiste di per se stesso, è eterno, e proviene da Īçvara. Gli Īçvaravādin professano che l' universo è stato prodotto dā Īçvara; e Īçvara essi dicono che è fornito di questi quattro attributi: scienza perfetta, indifferenza, virtù e onnipotenza, e che può far pervenire gli uomini al paradiso e alla liberazione finale. Dicesi difatti:

« Colui che è signore del mondo ha scienza a cui nulla resiste e indifferenza,

« e anche ha onnipotenza e virtù assoluta: [questi sono i suoi] quattro attributi.
« Nessun essere è padrone della propria felicità o infelicità;
« quegli che vi è mandato da Īçvara, va al paradiso o all'inferno. [1]

La terza divisione è quella degli « Ātmavādin »; e chiamansi così coloro che professano che tutto l'universo sia anima, ecc.

La quarta divisione è quella dei « Niyativādin ». I quali dicono così: niyati è precisamente qualche cosa di diverso da *tattva* (sostanza), per cui gli enti si manifestano in una forma determinata. Non in altro modo: difatti, ciò che esiste in un tempo e per una causa, divien esistente in quel tempo e per quella causa, altrimenti non esisterebbe differenza tra causa ed effetto, nè esisterebbero condizioni determinate, per mancanza di un determinante. Chi mai, esperto negli accorgimenti della discussione, potrebbe confutare questa niyati, che si giunge a comprendere dalla predestinazione di ogni effetto? Nessuno, perchè anche in ogni altro caso sarebbe nulla la sua abilità logica. Dicesi difatti:

« Siccome tutti gli enti si originano in una forma loro propria,
« perciò essi nascono per necessità fatale, in conformità alla loro propria natura.
« Ciò che è in un certo tempo, per una certa causa e in un certo modo, è in quel tempo, per quella causa e in quel modo, [2]
« per forza del principio « si genera fatalmente ». Chi potrebbe confutarlo? »

La quinta divisione è quella degli « Svabhāvavādin ». La loro dottrina è la seguente: intendesi per *svabhāva* il compiersi da sè di un obbietto; e tutti gli enti esistono per *svabhāva*. La

---

[1] Lo çloka compare anche in Syādvādam. pag. 24, ma con i due semiçloki invertiti, e con una leggiera variante.

[2] In modo analogo si esprime Syādvādam. pag. 21, nel primo emistichio dello çloka ivi citato:

yo yatraiva sa tatraiva, yo yadaiva tadaiva saḥ |

brocca è terra, e non lo è un vestito ecc.; un vestito è fatto di fili, e non lo è una brocca ecc. E questo svilupparsi determinato per ogni essere, non è possibile senza che esista l'idea di *svabhāva*. Ed essi dicono anche:

« Chi ha formato l'acutezza delle spine e la varietà di colore degli uccelli?
« Tutto questo universo si è prodotto per svabhāva; non esiste libero atto creativo.
« Da chi fu fatto, dimmi, il frutto rotondo della *badarī* e il suo spino acuto e diritto, mentre un'altro è ricurvo? »

E ancora: lasciando da parte gli altri effetti, nemmeno la cottura di un fagiuolo non potrebbe prodursi senza *svabhāva*. Difatti, dato il concorso di pentola, legna ecc., non si vede cottura di fagiuoli kankaduka. Perciò, dato che una cosa si produce per la presenza di un'altra, la prima è prodotta dalla seconda, di cui la presenza o l'assenza è connessa con la presenza o assenza di quella. E anche la cottura di un fagiuolo deve ammettersi che avvenga per *svabhāva;* e perciò si deve pure ammettere che tutto quanto questo mondo ha per causa lo *svabhāva*.

Queste sono le cinque divisioni che si comprendono sotto la parola *« svatas »*; e cinque del pari sono quelle che si comprendono sotto la parola *« paratas »*. *« Paratas »* vuol dire che, ad es., *ātma* si conosce per la sua forma distinta dalle altre. Dal che risulta evidente ciò: si distingue la forma specifica di ogni categoria in riguardo alla forma specifica delle altre: ad es. la distinzione di brevità ecc. si ha in rapporto a lunghezza ecc. Così per l'anima, avendo veduto una colonna e simili, si manifesta una nozione diversa da quella [di questi oggetti]. Perciò, quella che è la forma specifica dell'anima, si comprende « da altro » (*paratas*, per via esteriore, estrinsecamente).

Così dieci sono le sezioni che si comprendono [sotto il principio generale] di non negare l'eternità, dieci pure quelle che ammettono la non-eternità, sì che insieme sommate fanno venti. Queste si riferiscono alla categoria *jīva;* e allo stesso modo altre venti si riferiscono a ciascuna delle rimanenti otto

categorie *ajīva* ecc., di guisa che, moltiplicando il venti per nove, si ha che i Kriyāvādin sono in numero di centottanta.

Ora: non vi è attività in nessun *padārtha*, perchè essi non hanno in ogni momento esistenza permanente, in quanto che al loro prodursi segue immediatamente il loro distruggersi. Coloro che professano così diconsi « Akriyāvādin », cioè professanti la non esistenza dell'anima ecc. Principali tra loro sono Kokrula, Kāṇṭhevi, Dviromaka e il Sugata. [1] Gli uni di essi [2] dicono:

« Tutti i saṃskāra sono momentanei: come potrebbe esserci un' attività in cose impermanenti?
« Negli obbietti l'esistenza si chiama attività e anche causa. [3]

Di costoro si hanno ottantaquattro divisioni, così distribuite: respinto il *puṇya* e l'*apuṇya*, si mantengono i sette *padārtha*, e per ciascuno di questi bisogna ammettere due divisioni: « *sva* » e « *para* ». Le due divisioni di *nitya* e *anitya* qui non hanno luogo, perchè è negata l'esistenza dell'anima. Alle cinque divisioni di *kāla* etc. bisogna aggiungere come sesta la *yadṛcchā*. Gli « Yadṛcchāvādin » rientrano essi pure nella categoria degli « Akriyāvādin », e perciò non si è esposta prima la *yadṛcchā*. Ordunque, tali dottrine possiamo così esporle. L'anima non esiste di per sè per il tempo — tale è la prima teoria, che significa: nel mondo l'esistenza dei *padārtha* si determina o da caratteri visivi o dall'effetto loro. Ma l'anima non ha nessuno di tali caratteri, e perciò non possiamo giungere a dimostrarne l'esistenza. E nemmeno se ne produ-

---

[1] Jacobi. Jaina Sūtras, vol. II pag. 25 nell' introduzione: = Akriyāvāda is the doctrine which teaches either that a soul does not exist, or that it does not act or is not affected by acts. Under this subdivision fall the different schools of materialists: of Brahmanical philosophies the Vedānta, Sāṃkhya and Yoga; and the Buddhists.

[2] Cioè i Kṣaṇikavādin. Cfr. loco cit.

[3] Il passo del testo, abbastanza oscuro, è il seguente:

bhūtir yeṣāṃ kriyā saiva, kāraṇaṃ saiva cocyate ‖

Il Mscr. J ha una glossa marginale, che spiega: *bhūtir utpattiḥ. Saiva kriyā saiva kāraṇam; utpattir eva kriyā utpattir eva kāraṇam.*

cono effetti, come gli atomi, che hanno per effetto un monte e simili. Perciò non esiste anima. E in maniera analoga si dovrebbero esporre le altre teorie, di Īçvara ecc., fino a quella della *yadṛcchā*. Sommate insieme, sono sei suddivisioni, e il senso di ciascuna di esse va inteso come di quella che precede. Ora, nella dottrina degli «Yadṛcchāvādin» si ha la parola *yadṛcchātas*. *Yadṛcchā* significa il realizzarsi di un obbietto senza un'antecedente intenzione. [1]

Ma ci si potrebbe chiedere: chi sono questi «Yadṛcchāvādin?» Diconsi «Yadṛcchāvādin» coloro i quali non ammettono, in rapporto alla serie ininterrotta delle creature, una relazione di causa e di effetto, ma solo *yadṛcchā*. Essi dicono così: non v'è tra gli obbietti un rapporto necessario di causa e di effetto, perchè non possiamo giungere a comprenderlo per via di ragionamento. Difatti la radice del loto nasce dalla radice del loto o dal letame, il fuoco nasce dal fuoco e anche dal legno dell'*araṇi;* il fumo nasce dal fumo o dal contatto del legno col fuoco; la *kandalī* nasce dal bulbo o dal seme; il fico d'India nasce dal seme o da una parte di un ramo; il *godhūma* nasce dal seme del *godhūma* o dal seme del *vaṃça*. Perciò non vi è affatto rapporto necessario tra causa ed effetto, ma bisogna ammettere che checchessia quando che sia si produca per caso (*yadṛcchātas*). Per certo gli uomini saggi, vedendo la natura di una cosa essere altrimenti, non si sforzano in un altro modo. [2] Dicesi difatti:

« Ogni cosa è disposta senza un'intenzione prestabilita; vari sono il dolore e la gioia degli uomini,
« come il corvo che fu colpito da una noce di cocco, [3] così

---

[1] Testo: *Yadṛcchā hy anabhisaṃdhipūrvikārthaprāptiḥ*. A cui una glossa marginale di J: *abhisaṃdhir abhiprāya; nābhisandhir anabhisandhir anabhiprāyaḥ, tatpūrvikārthprāptiḥ yadrcchocyate.*

[2] Così traduco alla lettera, e sono tutt'altro che soddisfatto della traduzione, la frase del testo *na khalv anyathā vastusadbhāvaṃ paçyanto 'nyathātmānaṃ prekṣāvantaḥ parikleçayanti.* Ma giratala e rigiratala per tutti i versi, non ne ho potuto cavare altro senso.

[3] Il testo che ho tradotto un po' liberamente, dice *kākasya tālena yathābhighāto;* ed è un richiamo a un nyāya, o proverbio, tra i più

non devesi falsamente immaginare che vi sia una premeditazione. »

E così ecc. Si vede dunque che nel mondo tutto, nascita, vecchiezza e morte sono dovuti puramente al caso.[1]

Dunque, sei sono le dottrine ove entra la parola « *svatas* »; sei d'altra parte quelle che si esprimono press'a poco così: « non è *paratas* per il tempo ». Tutte sommate, fanno dodici divisioni da riferirsi alla parola *jīva*. Per ciascuno degli altri sei *padārtha*, *ajīva* ecc., si hanno pure dodici divisioni. Moltiplicando dunque dodici per sette, si ha ottantaquattro, cioè il numero delle suddivisioni degli Akriyāvādin.

Ora, *a-jñāna* (non-nozione), vuol dire *kutsitaṃ jñānam* (nozione disprezzata); e « Ajñānika » diconsi coloro che così la pensano, perchè in conseguenza del sūtra *anekasvarād*, il suffisso *ika* ha il significato del suffisso *matu*. Ovvero, diconsi « *Ajñānika* » perchè professano l'*ajñāna* (agnosticismo) e si distinguono per ammettere la non fruttuosità del karma, che si verifica senza concorso della ragione.[2] I principali tra essi sono Sākalya, Sātya, Mugrimauda, Pipphalāda, Bādarāyaṇa, Jaimini e Vasu. Essi dicono così: la nozione non costituisce il sommo bene, perchè, ammessa la nozione, ne deriva una più lunga permanenza del saṃsāra, in seguito alle contraddizioni tra le varie dottrine e al prodursi di impurità di mente ecc. Laddove, se prendiamo a fondamento l'ajñāna, noi vediamo che non si produce coscienza nè impurità di mente riguardo

---

noti della letteratura sanscrita. Jacob's *Laukikanyāyāñjaliḥ* I, p. 11: = Kākatālīyanyāyaḥ. The maxim of the crow and the Palmyra fruit. A crow alighted on a Palmyra tree, and at the same moment some of the fruit fell on its head and killed it. The maxime is therefore used to illustrate a startling and purely accidental occurence = Vedi, ivi, anche le citazioni dai testi.

[1] Così ho tradotto, liberamente forse, ma in modo più italiano e più chiaro, l'espressione del testo *sarvam..... kākatālīyābham*, per cui v. n. precedente.

[2] Jacobi, Jaina Sūtras, II p. 83, n. 2.... the *ajñānavādinas*, who contend that knowledge is not necessary for salvation, but *tapas*; this seems identical with the *Karmapatha*. Tuttavia dai dati forniti dal nostro testo, tale definizione apparirebbe adatta anche ai Vainayika.

a un 'altra cosa, e perciò nemmeno si produce il saṃsāra. [1] E ancora: quella serie di rinascite che si effettua con riflessione (*saṃcintya* – con la concomitanza d' un elemento intelligente), reca con sè cattive conseguenze; e perciò deve necessariamente sentirsi, in quanto che è prodotta da un acuto disegno. Laddove per il contrario, quella che ha luogo solo in seguito all'attività del corpo, della voce e delle azioni, senza l'operazione dello spirito, non comprende in sè alcuna intenzione intelligente (*manaso' bhiniveça*), e perciò non occorre che sia sentita e quindi non porta con sè cattive conseguenze. L'attaccamento alle cose mondane è come un sedimento di polvere che si è deposto su una parete intonacata con calcina troppo arida; ma se ne va da sè, scosso dal vento di un buon disegno. La mancanza di un' intenzione intelligente può aversi qualora si ammetta l' *ajñāna*; laddove, ammessa la nozione, divien possibile anche essa intenzione. Perciò colui che, desideroso della salute, cammina nel sentiero della liberazione, deve seguire l'agnosticismo e non il jñāna. Ma v' è dell'altro. Noi concediamo che sia retto il (credere nel) jñāna, qualora con ciò si pervenga a una certezza nella nozione; ma così non è. Difatti tutti i filosofi ammettono dottrine tra loro contradditorie, e perciò è impossibile di giunger mai a stabilire che una cosa sia giusta o no. Se poi alcuno osservasse: « La cognizione che deriva dall'insegnamento del sublime Vardhamāna, che ha direttamente conosciuto tutte quante le cose, è giusta, essa sola e non un' altra, perchè un' altra sarebbe radice di ogni ignoranza », si risponde: « Sta bene; ma come dimostrare che proprio egli abbia avuto diretta conoscenza di tutte le cose, e non il Sugata e gli altri in cui credono i Buddhisti ecc.; mentre rimane pur sempre intorno a ciò il dubbio, in quanto noi non abbiamo nessuna prova che ce ne faccia persuasi? » Forse [che voi ci direte che] Vardhamāna l'onnisciente è colui

---

[1] Con questa parola, che risparmia una lunga circonluzione, traduco il *bandha* del testo. Apte, s. v. spiega = Bondage, confinement to this world, opp. *mukti* which is « complete emancipation from the trammels of the world » = Cfr. il passo di Bhagavadgītā, XVIII, 30, ivi citato: bandhaṃ mokṣam ca yā vetti buddhiḥ sā Pārtha sāttvikī]

al quale resero sommo onore gli dei scendendo dal cielo, e non lo sono gli altri, Buddha ecc.? Ma Vardhamāna è morto già da lungo tempo, e noi non abbiamo nulla che ci dimostri la verità [della vostra asserzione]. Voi potreste continuare col dire che ciò è confermato dalla tradizione. Ma, mancandoci ogni prova, come possiamo noi sapere se la tradizione sia stata diffusa da un ciurmadore oppure da un uomo degno di fede? Nè voi sareste in grado di dimostrare ciò che non ha per sè nessuna prova, — per evitare conseguenze non desiderate. — E ancora: i giocolieri, sebbene siano essi stessi ignoranti, tuttavia, desiderando di dare ad intendere agli altri di essere onniscienti, per opera di magia fanno vedere gli Dei andare qua e là e render loro sommo onore. Perciò, pur vedendo accorrere gli Dei, come si può determinare che [Vardhamāna] è onnisciente? Disse difatti Saṃmatábhadra [sic! Samantabhadra?], un Jaina, autore di un « Elogio del [Jina] »:

« La discesa degli Dei, e i carri celesti e i flabelli ecc. si vedono anche presso i giocolieri,
« e non per ciò tu sei grande per noi. »

Ma, ammettiamo pure che il Signore Vardhamāna sia onnisciente; allora, come si può stabilire se il suo insegnamento, che consiste nell' « Ācārāṅga » etc., sia genuino di lui, o non piuttosto sia stato diffuso da qualche ciurmadore che l'avrebbe egli stesso composto? — poichè, in cosa che trascende i sensi, non abbiamo nessun mezzo di prova.

Ma sia pure opera sua: è pur sempre impossibile di stabilire se il suo insegnamento va inteso in un senso piuttosto che in un altro, perchè, come noi stessi possiamo constatare, ogni parola assume tra gli uomini un' infinità di significati. Perciò, essendo possibile anche una diversa interpretazione, come mai si può giungere a una certezza, in un argomento soggetto a controversia? Quindi un *chadmasta*, che non può in maniera positiva conoscere il modo di pensare di un altro, come può sapere se così abbia voluto intendere l' Onnisciente, e se queste parole [del suo insegnamento] si accordino con tal modo di intendere, e non con un altro? Quindi, siccome tutto ciò è causa di un prolungamento del saṃsāra, e non è per nulla possibile

giungere a una certezza, ne consegue che non la cognizione, sibbene l'agnosticismo, costituisce il sommo bene.

Le scuole degli agnostici sono in numero di sessantasette, e si debbono intendere in questo modo: dopo di aver scritto su un pezzo di stoffa o altro simile le nove categorie *jīva*, *ajīva* ecc., si relega alla fine l'*utpatti* (produzione, Entstehung). A ciascuno di questi nove si applicano poi gli altri sette, *sattva* etc., vale a dire:

1° *sattva.*
2° *asattva.*
3° *sadasattva.*
4° *avācyatva.*
5° *sadavācyatva.*
6° *asadavācyatva.*
7° *sadasadavācyatva.* [1]

---

[1] Questi sette termini costituiscono il « Saptabtaṅgīnaya » dei Jaina, così esposto in Bhandarkar, Report for 1883-4, pag. 95-6: = You can affirme existence of a thing from a point of view (Syād asti), deny it from another (Syād nāsti): and affirme both existence and non-existence with reference to it at different times (Syād asti nāsti). If you should think of affirming both existenee and non-esistence at the same time from the same point of wiew, you must say that the thing cannot be so spoken of (Syād avaktavyaḥ). Similarly, under certain circumstances, the affirmation of existence is not possible (Syād asti avaktavyaḥ); of non-existence (Syan nāsti avaktavyaḥ); and also of both (Syād asti nāsti avaktavyaḥ). = Cfr. Sarvadarçanasaṃgraha p. 41: = *Atra sarvatra saptabhaṅgīnayākhyaṃ nyāyam avatārayanti Jaināḥ. Syād asti; syād nāsti; syād asti ca nāsti ca; syād avaktavyaḥ; syad asti cāvaktavyaḥ; syān nāsti cāvaktavyaḥ; syād asti ca nāsti cāvaktavya iti. Tat sarvam Anantavīryaḥ pratyapīdayat*:

Tadvidhānavivakṣāyāṃ syād astīti gatir bhavet |
Syān nāstīti prayogaḥ syāt tanniṣedhe vivakṣite ||
Krameṇobhayavāñchāyāṃ prayogaḥ samudāyabhāk |
Yugapattadvivakṣāyāṃ syād avācyam açaktitaḥ ||

Ādyāvācyavivakṣāyāṃ pañcamo bhaṅga iṣyate |
Antyāvācyavivakṣāyāṃ ṣaṣṭhabhaṅgasamudbhavaḥ ||
Samuccayena yuktaç ca saptamo bhaṅga ucyate |

Il passo del nostro Autore, ove questa serie di enunciati giainici

Per *sattva* s' intende l' esistere per propria natura.

Per *asattva* s' intende il non esistere in rapporto a un altro obbietto.

Per *sadasattva* si intende l' esistere e il non esistere in rapporto a sè e in rapporto a un altro obbietto.

Si ha l' *avācyatva* quando, desiderando esprimere insieme con una sola parola tale esistenza e non-esistenza, non vi è nessun vocabolo atto a enunciare tale concetto.

Si ha il *sadavācyatva* quando si esprime insieme che per una parte esiste e per un' altra è inesprimibile.

Si ha l' *asadavācyatva* quando [un obbietto] per una parte non esiste e per l' altra è inesprimibile.

Si ha il *sadasadavācyatva* quando [un obbietto] per una parte esiste, per un' altra non esiste e per un' altra ancora è inesprimibile.

Oltre a queste sette suddivisioni, non ve n' è altre, perchè ogni altra si trova inclusa in esse. Perciò si devono stabilire sette divisioni; e, moltiplicandole per nove, si ha sessantatre. A *utpatti* (produzione) si riferiscono le quattro prime, cioè

1° *sattva.*
2° *asattva.*
3° *sadasattva.*
4° *avācyatva.*

Delle altre tre non si parla, perchè non hanno qui il loro luogo, in quanto considerano le parti delle categorie e si riferiscono a un momento successivo al loro prodursi. Aggiungendo le quattro [di sopra] alle altre sessantatre, si ha in tutto il numero di sessantasette.

Ora, la prima dottrina si esprime così: Chi conosce che l' anima esiste? E il senso è: nessuno lo conosce, mancandoci prove per giungere a comprenderlo. E, ancorchè noi potessimo conoscerlo, non ne avremmo nessun vantaggio, perchè [il fatto di conoscerlo] costituirebbe un ostacolo al [conseguimento dell']

è applicata a classificare le scuole degli Ajnānavādinas, è una prova dell' influenza che l' agnosticismo esercitò sulla dottrina di Mahāvīra: cfr. Jaina Sūtras, II p. XXVII e segg. Vedi anche: Syādvādam. pag. 176-177.

al di là, poichè recherebbe con sè una premeditazione intelligente. Allo stesso modo vanno intese anche le altre suddivisioni di *asat* ecc. [E ancora], chi può conoscere che vi sia produzione di *sat*, *asat*, *sadasat*, e *vācya;* e, pur conoscendolo, che utile ne verrebbe?

Diconsi « Vainayika » coloro che procedono secondo la disciplina. [1] I principali tra essi sono Vaçiṣṭa, Parāçara, Valmīki, Vyāsa Ilāputra, Satyadatta. Costoro, indeterminati quanto al linga, alla regola e al canone, si distinguono per [credere di] ottenere [la beatitudine suprema] per mezzo della disciplina. Il loro numero è di trentadue, e sono così distribuiti: si può usare osservanza, a tempo e luogo opportuno, col corpo, con lo spirito, con le parole e con i doni, verso otto oggetti [di culto], cioè gli Dei, il re, gli asceti, la parentela, i monaci, gli umili (*adhama*), la madre e il padre. Si stabiliscono dunque quattro [mezzi di culto], corpo ecc. — e quattro moltiplicato per otto dà trentadue.

Così adunque i sistemi filosofici sono in tutto trecentosessantatre.

Oltre a ciò vi sono molti filosofi che hanno opinioni divergenti sull'origine del mondo. Difatti alcuni lo dicono formato senza un Dio; altri prodotto da Soma e da Agni; i Vaiçeṣika lo ritengono una combinazione delle sei categorie *dravya*, *guṇa* etc.; altri lo credono formato da Kāçyapa; altri da Dakṣa e Prajāpati; altri creato da Brahma e gli altri due Dei riuniti in un solo; i Viṣṇuiti da Viṣṇu; i Paurāṇika da Brahma nato dal loto uscito dall'ombelico di Viṣṇu; alcuni lo dicono creato senza caste; i Brahmani creato con le caste; alcuni prodotto dal tempo; altri dal Signore che ha per sue otto forme la terra ecc.; altri lo credono nato coi Brahmani e le altre caste prodotte dalla bocca e dalle altre parti di Brahma; i Sāṃkhya prodotto dalla natura; i Çākya per effetto del λόγος; altri, costituito da un solo ente; altri da più enti; altri, prodotto dal « karma » degli antenati; altri, nato per forza spontanea; altri, che si generò dagli elementi nati dalla sacra sillaba *oṃ;* altri da un ovo; Açramī lo

[1] Jacobi J. S. II p. 83 n. 2, (the heresy) of the « Vainayikas » which seems to be identical with salvation by « bhakti ».

crede senza causa; Purāṇa prodotto dal fato; Parāçara da evoluzione; alcuni prodotto a caso: altri da un concorso di forze spontanee; i Turuṣka prodotto da un uomo divino per nome Gosvāmi; — e così via discorrendo, chè esistono innumerevoli filosofi, dei quali si possono conoscere le particolari dottrine dal « Lokatattvanirṇaya » di Haribhadra. E ancora, molti hanno diverse opinioni sulla natura del jīva, [se esso sia] di essere diffuso dovunque, e sul movimento della sfera celeste.

Così, tra i Buddhisti vi sono le sette dei Vaibhāṣika, dei Sautrāntika, degli Yogācāra e dei Mādhymika, a causa della diversità dei diciotto nikāya; e anche nel sistema di Jaimini i discepoli hanno introdotto numerose scuole.

« Oṃbeka ammette la *kārikā*; Prabhākara accetta il *tantra*;
« Vāmana li accetta ambedue e Reṇava ambedue li respinge. »

Vi sono poi molte altre suddivisioni, di Bahūdaka, di Kuṭīcara, di Haṃsa, Paramahaṃsa, Bhāṭṭa, Prabhākara ecc. I Sāṃkhya sono divisi in Caraka ecc. E così pure negli altri sistemi esistono numerose divergenze di dottrina per ciò che riguarda la natura di *deva*, *tattva*, *pramāṇa*, *mukti*, ecc., generate da questa o quella delle numerose schiere di discepoli, e da questo o quell'autore. Perciò si trovano nel mondo numerosi sistemi.

Tutti questi sistemi, con le loro suddivisioni riguardo a *devatā*, *tattva*, *pramāṇa*, etc., non possono comprendersi in questo libro di cui ora si parla, perchè è troppo breve. « E allora, come mai in esso il maestro, con le parole « si dirà in riassunto il contenuto di tutti i sistemi, » promette di dare un compendio che non si può esporre? Questa è un'impresa impossibile, simile a quella di chi volesse misurare a spanne il cielo, e infinita come il computo dei grani di sabbia su le due sponde dell'oceano. » L'osservazione sarebbe giusta, se l'autore si fosse accinto a esporli tenendo conto di tutte le suddivisioni che vi sono comprese; ma siccome nel testo si promette di esporre il contenuto di tutti i sistemi tenendo conto delle sole differenze fondamentali, e non delle secondarie, così non gli si può fare nessun rimprovero. Eppoi, già prima, nello spiegare la parola « tutti » (*sarva*), noi ne abbiamo dichiarato il significato precisamente in questi termini; e tu te ne sei dimenticato, per me-

rito della tua smemoratezza. E anche l'autore intende chiaramente appunto in questo senso.

2. E dai saggi si deve ivi intendere che sei sono i sistemi, in rapporto alle differenze fondamentali, per la divergenza [di opinioni] intorno a *devatā*, *tattva*, etc.

In questo libro qui presente (*atra*) i sistemi debbonsi intendere dai saggi (*manīṣibhiḥ*) cioè dai sapienti (*medhāvibhiḥ*) come sei, in riguardo alle differenze fondamentali (*mūlabhedavyapekṣayā*) ossia in rapporto alle differenze fondamentali (*mūlabhedāpekṣayā*), e non tenendo conto di tutte quante le sette, perchè queste in realtà rientrano in quelle. *Śaḍ eva* è frase limitativa. Per quale ragione, in rapporto alle differenze fondamentali, sono essi sei? Per la divergenza [di opinioni intorno a] *devatā*, *tattva*, etc. *Devatā* significa *deva*, e il suffisso *tā* è messo per riempitivo. *Tattvāni* diconsi quelle cose che sono riconosciute come verità assolute per mezzo di prova. Unite le due parole in un composto dvandva, si ha *devatātattvāni* — perchè ciascuna separatamente è diversa dall'altra — E il senso del passo è: siccome, in conseguenza della diversità [di opinioni intorno a] *devatā* e *tattva*, si verificano sei distinzioni fondamentali, perciò si esporranno appunto sei sistemi, e non già, tenendo conto delle altre divergenze, i secondari. Perciò, sebbene nello çloka che precede ci sia la parola « tutti » si promette qui di parlare solo dei sei sistemi. Così si deve intendere.

Ora [l'autore] dice i nomi dei sei sistemi:

3. Bauddha, Naiyāyika, Sāṃkhya, Jaina, Vaiçeṣika e Jaiminīya: questi sono i nomi dei sistemi.

I Buddha [sono] i Sugata, e sono in numero di sette: *Vipaçyī*, *Çikhī*, *Viçvabhū*, *Krakucchanda*, *Kañcana*, *Kāçyapa*, *Çākyasiṃha*.[1] Di costoro è il sistema buddhistico.

[1] Cfr. Dharmasaṃgraha § 3; Burnouf *Introduction à l'histoire du Boudh. ind.* pp. 117, 157; Köppen, II, 27; Wassiljew p. 158; Kern, I, p. 323 sgg., II, p. 171, 380 nota ecc.

Diconsi *Naiyāyika* coloro che sanno o studiano il *Nyāya*, ossia il libro *Nyāyatarka* composto da Akṣapāda. A costoro appartiene il sistema *naiyāyiko.*

Diconsi *Sāṃkhya* coloro che sanno o studiano la *saṃkhyā* consistente nelle venticinque categorie di cui la prima è la Natura (*prakṛti*). Secondo un antica leggenda, il nome si pronuncerebbe anche *Çāṃkhya*, con la palatale nella prima sede. [Questa leggenda racconta] che sarebbe esistito nell'antichità un personaggio chiamato *Çaṃkha*, i figli e i nipoti del quale si sarebbero chiamati *Çāṃkhya* [1] [nome derivato da *Çaṃkha* per mezzo del] suffisso *yañ* (*ya*), perchè appartiene alla stessa categoria di *garga*, etc. [2] Di costoro è il sistema *Sāṃkhya.*

I *Jina* sono i ventiquattro *Arhat*, *Ṛṣabha* etc.: a costoro appartiene il sistema giainico. Con ciò si intende che, sebbene i *Jina* siano ventiquattro, la loro dottrina è una sola, e che non vi è tra loro alcuna differenza di sistema.

Diconsi particolarità le [condizioni] ultime delle sostanze eterne; [3] e il sistema prende il nome di *Vaiçeṣika*, col suffisso *ikaṇ* [aggiunto a *viçeṣa*] in forza del sūtra *vinayādibhya;* [4] e *Vaiçeṣika* chiamansi coloro che lo studiano o lo leggono, col suffisso *aṇi*, in forza del sūtra *tadvetty adhīte.* [5] Di costoro è questo sistema *Vaiçeṣika.*

Vi fu in antico un uomo di nome *Jaimini*: di costui è il sistema *Jaiminīya*, chiamato con altro nome *Mimaṃsa.*

---

[1] Cfr. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, p. 133.

[2] Cfr. Pāṇini, IV, 1, 104.

[3] Bhāṣā-pariccheda, 10:

antyo nityadravyavṛttir viçeṣaḥ parikīrtitaḥ |

Cfr. Tarkasaṃgraha § VII, e Siddhāntamuktāvalī, al luogo citato del Bhāṣā-par.

[4] Cfr. Pāṇini, V, 4, 34; VII, 3, 50.

[5] Cfr. Pāṇini, IV, 2, 59 e 60. — Le citazioni tratte da Pāṇini e da me addotte per illustrare le osservazioni grammaticali del testo, servono solo a rischiararle, e non costituiscono riscontri esatti. — Verosimilmente, Guṇaratna aveva davanti a sé la grammatica sanscrita di Hemacandra; e non essendomi questa accessibile, per alcune citazioni del testo ho solo potuto trovare riscontri paṇinei, mentre per altri anche questi mi sono stati impossibili.

IL “ NĀSIKETOPĀKHYĀNAM ”

SECONDO I MSS: “ 1253 ” e “ 916 c ” dell' “ INDIA OFFICE ”

preceduto da una notizia sulle « Visioni indiane ».

APPENDICE.

I. — Aggiunte e correzioni.

NB. — Le citazioni di due cifre, come II 48a, sono da intendersi: adhyāya II, çloka 48, pāda a. Le citazioni di tre cifre, come XVI 55-74, significano invece: vol. XVI del GSAI, pag. 55, corrispondente alla pag. 74 nel complesso del nostro lavoro. Con J. abbiamo contrassegnato le emendazioni dovute a cortese suggerimento dell' illustre Jacobi; quelle proposte dal chiarissimo professor Pavolini sono state indicate con P.

a) *Critica ed ermeneutica.*

II 48a: kanyānāṃ — Em(enda): kalyāṇi (J. e P.).
XVI 55-74, l. 3: dall' occhio per natura rutilante. — Forse: « con l' occhio giubilante (per aver ravvisato nel figlio le proprie fattezze) » (P.).
IV 22 b: ity ukto sa punaḥ putraḥ. — Em.: ity uktaḥ sa punaḥ sutaḥ (J.).
» 65 d: sphuṭati ca me. — Em.: spuṭatīva me (J.).
» 81 b: naḥ. — Meglio: vaḥ? (P.).
XVI 65-84, n. V. — « Certamente qui « satkāram » è = *saṃskāram* (P.) ».

IX 12 d : mahiṣāsanasaṃsthitaḥ. — Leggi con B.: mahāmahiṣavāhanaḥ (J.).
» 18 a : tatas te cābruvan vākyaṃ. — Em.: tatrā "ste ca bruvan vākyaṃ (P.).
» 19 a : çāstreṇa. — Em.: çāstroktyā (P.).
» 32 d, 34 d, 37 d, 39 c : paçyante, paçyate. — Em.: pacyante, pacyate (J.).
» 35 d : bhajyamānāḥ. — Em.: bhṛjjyamānāḥ (J.).
» 38 d : prajā rāja°. — Em.: prajārāja° (J.).
» 43 c : çūla°. — Em.: nīla°? (J.).
X 9 b : tapyate. — Em.: tāḍyate (J.).
» 28 a b : bhrāmyante, hanyamānās. — Em.: bhrāmyate, kanyamānas (J.).
XI 6 b : °yāṣṭibhiḥ. — Em.: °paṭṭiçaiḥ (J.).
XII 18 (V. XVI 254-133, n. IX). — Em.:
kṛttās tatra punar dehaṃ cā ''pus tebhyo na muñcati |
jarā mṛtyuç ca tatrai 'va kleça ekas tu pāpinām || (J.).
» 41 b : ghaṭṭabhir. — Em.: yaṣṭibhir? (J.).
» 48 b : °vaicittya°. — Em.: °vaicitrya° (J.).
XIII 5 d : sevakāḥ. — Em.: ropakāḥ (J.).
» 6 a : surasvavanyām. — Em.: surabhyavanyām (J.).
» 16 b : dṛṣṭā. — Em.: hṛṣṭā (J.).
XVI 40 a : °tapaḥsahās. — Em.: °tapāsahās (J.).
XVII 2 a : devahārmyāṇi. — Em.: devakāryāṇi = Werke der Götter (J.).
» 5 d : suvano. — J.: « Wenigstens im höchsten Grade unwahrscheinlich ». P.: « Voce troppo rara ».
» 8 c : nirapaṃ. — Em.: nirayaṃ (J.).
XVIII 45 b : pāpas. — Em.: pāmā (J.).
» 50 d : teṣām. — Em.: tena ?.
XIX 22 a : bibheti. — Em.: bibhemi (J.).

b) *Metrica.*

NB. — Gli errori di metrica sono qualche volta da ascriversi a imperizia del compilatore ed è vano tentare allora l'emendazione del testo. In questi casi ci limitiamo a notare

l'irregolarità colle lettere m. i. = metricamente irregolare; m. c. significa « metri causa ».

I 6b: pauraṇīkīm. — M. i. « Certamente interpolato » (P.).
II 21d: °dhāraṇyāḥ. — Em.: °dhārikāḥ, m. c.
III 19d: stanyapānādi dadhatī. — Em.: stanyapānaṃ dadhāti ca, m. c.
IV 7d: °darçena. — Em.: °darçiṇā, m. c. J.: « ⏑ - - ⏓ im Çloka unzulässig ».
» 9b, 14d: °raṇāyāsaḥ, °citaṃ bhūtam. — M. i.
» 26b: tavātisuvrataḥ. — Em.: te vā 'tisuvrataḥ, m. c. L'eccezione notata dal Teza nel *çāntiparva* del MBh. (V. XVI 65-84, n. IX) è solo apparente, perchè le strofe del MBh. XII 12076-113 non sono çloka ma *pramāṇikā* (J.).
VII 25d: °pradāyakāḥ. — Em.: °dāyakāḥ, m. c. (P.).
VIII 1a: çrūyatām mayā dṛṣṭaṃ yad. — Em.: çrūyatāṃ yan mayā dṛṣṭam, m. c. (J.).
» 4d: nijastrīghnāḥ. — M. i.
IX 9d: çrutimīmāṃsā°. — Em.: mīmāṃsāçruti°, m. c.
» 33c: °hmacāriṇāṃ. — M. i.
» 37c: °pahāriṇaḥ. — M. i.
X 5d: nigaḍitāpi. — M. i.
» 6c: jvalavatī. — Em.: jvalayantī, m. c. (J.).
» 7b: °mpaṭamanaḥ. — M. i.
» 20a: tv. — Em.: tu, m. c. (J.).
XII 11b: °dharāç cānye. — M. i.
» 14d.: °çanāpi [ca]. — Em.: °çanā api (J.).
» 33b: dūtās [tad]daityasya tadā. — Leggi con A: āgatāḥ sarve te cai 'va dūtā daityavarāhajāḥ, m. c.
XIII 25d: gaṇais tatparaiḥ. — Em.: tatparair gaṇaiḥ, m. c.
XIV 5a: tu [ye]. — Em.: [ye] tu, m. c. (J.).
» 17: Essendo il metro « çālinī », leggi:

dattvā svarṇaṃ sūryalokam prayānti
dattvā vāsaç ce 'ndraloke çrayante |
annaṃ dattvā hy amṛtatvaṃ bhajante
tasmāl lokaiḥ sarvadānam pradeyam || (J.).

XV 17c: yamas. — Em.: dūtās, m. c. Avvalorano la nostra emendazione il corrotto दु : खं di A e l'analogia del

cap. XVI 41. Si legga quindi in *d* «nindanti» e si muti la formula di B «yama uvāca» in «dūtā ūcuḥ».

XVI 4a: kaṇṭakair lohaiḥ saṃbhūtaḥ. — Em.: lohakaṇṭaka-saṃbhūtaḥ, m. c.

» 6a: himatuṣāra°. — Em.: tuṣārahima°, m. c.

» 16b: 'va vittaghnāḥ. — M. i.

XVII 14b: °yānāni. — Em.: dhanāni, m. c.? (J.).

» 20a: sahasraṃ yojanānām. — Leggi con B: yojanānāṃ sahasraikam, m. c.

» 30c: tīrthasnānakṛtadehāḥ. - M. i.

» 37d: vaitaraṇī°. — M. i.

» 38c: çatayojanaṃ vi°. — Em.: çatayojanavi°, m. c. (J.).

» 41d: vaitaraṇīṃ taranti te. — Em.: nityaṃ cai 'va taranti te, m. c.

XVIII 3b: pūrṇāni çi°. — M. i.

» 17b: sa svaveçmani praviṣṭaḥ. — Leggi con A: na jāne sa gataḥ kvacit, m. c. (J.).

» 18ab: M. i. — Leggi: mayai 'vaṃ dṛçyamānas tu agamat svālayaṃ yamaḥ, m. c. (J.).

» 21b: çāsane saṃ° — Em.: çāsanasaṃ°, m. c. (J.).

» 47b: °gurudveṣī. — M. i.

» 50ab: M. i. — Leggi: āyuḥ karma ca cittaṃ ca vidyāṃ vittaṃ sukhaṃ tu ca. In *c*: sṛjate, m. c.

XIX 7a: karoti sa. — Em.: karoti sma, m. c. (J.).

» 11d: anuvṛttā. — Em.: anuvratā, m. c. (P.).

c) *Ortografia.*

XV 32-6, n. 3: Phylosophie. — Corr(eggi): Philosophie.

» 34-8, l. 2: Brama-ātmā. — Corr.: Brahma-ātmā.

» 35-9, » 18 sg.: Artabhāga. — Corr.: Ārtabhāga.

» 36-10, » 29: nell'. — Corr.: sull'.

» 52-26, n. 2: litterally. — Corr.: literally.

» 54-28, l. 2: kumbīpāka. — Corr.: kumbhīpāka.

» 56-30, » 13: Ayaḥpānanam, l. 19: Raksogaṇa°. — Corr.: Ayaḥpānam, Rakṣogaṇa°.

» 58-32, » 4 sg.: Rjīṣam. — Corr.: Ṛjīṣam.

XV 60-34, » 18 : frutti. — Corr. : flutti.
» 68-42, n. 5 : craddhá. — Corr. : çraddhá.
» 70-44, » 1 : naciketa. — Corr. : nāciketa.
» 72-46, l. 16 : Kāṭha. — Corr. : Kaṭha.
XVI 37-56, l. 8 : Amaravatī. — Corr. : Amarāvatī.
I 9d : °çreṣṭas. — Corr. : °çreṣṭhas.
» 13c : dṛṣṭham. — Corr. : dṛṣṭam.
» 15c : °çreṣṭa. — Corr. : çreṣṭha.
II 5a : prājapati°. — Corr. : prajāpati°.
» 15b : nāyakātvam. — Corr. : nāyakatvam.
» 16d : °vargitaḥ. — Corr. : °varjitaḥ.
» 24a : kṣanam. — Corr. : kṣaṇam.
» 29a : grihītvā. — Corr. : gṛhītvā.
» 36e : nijapituḥ. — Corr. : nijapitur.
» 46a : deva deva 'bha°. — Corr. : deva devā 'bha°.
XVI 50-69, l. 14-15 : Sīta, Rama, Valmīki. — Corr. : Sītā, Rāma, Vālmīki.
II 50bd : jatā, jatam. — Corr. : jātā, jātam.
» 53a : °dhiruḍho. — Corr. : °dhirūḍho.
» 56cd : siteva, valmīker. — Corr. : sīteva, vālmīker.
III 5d : cintayā. — Corr. : cintaya.
» 12d : dayārdra°. — Corr. : dayārdrī°.
» 13b : raja°. — Corr. : rāja°.
» 15c : tiṣṭa. — Corr. : tiṣṭha.
» 16d : °niṣṭā 'bha°. — Corr. : °niṣṭhā 'bha°.
» 23c : taponiṣṭā jñānaniṣṭā. — Corr. : taponiṣṭhā jñānaniṣṭhā.
» 25a : svāṅguṣṭam. — Corr. : svāṅguṣṭham.
» 28d : tiṣṭa. — Corr. : tiṣṭha.
» 29c : atiṣṭad. — Corr. : atiṣṭhad.
» 30c : taṣṭau. — Corr. : tasthau.
IV 5a : °harsā. — Corr. : °harṣā.
» 6a : tiṣṭasyā°. — Corr. : tiṣṭhasy ā°.
» 7ab : matar, tiṣṭaty. — Corr. : mātar, tiṣṭhaty.
» 10c : tiṣṭa. — Corr. : tiṣṭha.
» 13d : nasiketur. — Corr. : nāsiketur.
» 18d : tiṣṭa. — Corr. : tiṣṭha.
» 19b : vatsa āçca°. — Corr. : vatsā ''çca°.
» 25b : kumarī. — Corr. : kumārī.

IV 56c: kumarī. — Corr.: kumārī.
» 62d: karūṇā°. — Corr.: karuṇā°.
» 81d: tiṣṭatu. — Corr.: tiṣṭhatu.
V 8a: °niṣṭas. — Corr.: °niṣṭhas.
XVI 68-87, l. 7: Yaksa. — Corr.: Yakṣa.
V 14d: nābhyayase. — Corr.: nā 'bhyasyase.
XVI 69-88, l. 6: ripiomba, l. 13: di. — Corr.: ripiombano. dello.
V 16c: °niṣṭā. — Corr.: niṣṭhā.
» 27a: vāgghi. — Corr.: vāg ghi.
» 31a: tiṣṭa. — Corr.: tiṣṭha.
» 32a: evā ga°. — Corr.: evā ''ga°.
VI 36c: tiṣṭati. — Corr.: tiṣṭhati.
» 54a: tiṣṭety. — Corr.: tiṣṭhety.
XVI 79-98, n. XII: tiṣṭati. — Corr.: tiṣṭhati.
VII 5a: tiṣṭantas. — Corr.: tiṣṭhantas.
» 46c: viṣṭā°. — Corr.: viṣṭhā°.
XVI 86-105, n. 5: Cūlagraha, Çrṅgārakavanam. — Corr.: Çūlagraha, Çrṅgāṭakavanam.
IX 13d: çāsana°. — Corr.: çāsanā°.
» 14a: °karmaṇaḥ. — Corr.: karmāṇaḥ.
» 19d: kopena kuli°. — Corr.: kopenā ''kuli°.
» 38b: °vicarakāḥ. — Corr.: vicārakāḥ.
» 42d: °dūṣakāḥ. — Corr.: dūṣakaḥ.
» 44a: caivā. — Corr.: caiva.
X 14d: sudinatvaṃ. — Corr.: sudīnatvam.
» 19bc: grīvāsuyantritāḥ, āharān. — Corr.: grīvāsu yantritāḥ, āhārān.
XI 7b: tāḍyamānāc. — Corr.: tāḍyamānāç.
» 8bd: niraçrayāh, °yāṣṭibhiḥ. — Corr.: nirāçrayāḥ, yaṣṭibhiḥ.
XII 16a: °karmā durācāro. — Corr.: °karmadurācārā.
» 47d: yāmā°. — Corr.: yamā.
» 54b: açṛtya. — Corr.: āçritya.
XIII 1b: °sattamā. — Corr.: °sattamāḥ.
» 4a: °prabhāvena. — Corr.: °prabhāveṇa.
» 20c: bhogāns. — Corr.: bhogāṃs.
» 24c: açvāruḍhaḥ. — Corr.: açvārūḍhaḥ.
XIV 2d: puṇyātmano. — Corr.: puṇyātmāno.

XV 4d : kurvante. — Corr.: kurvate.
» 18a : muḍhā. — Corr. : mūḍhā.
» 19d : kim artham. — Corr. : kimartham.
XVI 9b : patitā. — Corr. : pātitā.
» 10d : mārgena. — Corr. : mārgeṇa.
» 17b : garbhagātī. — Corr. : garbaghātī.
» 25a : muḍhāḥ. — Corr. : mūḍhāḥ.
» 41b : bhayavahaḥ. — Corr. : bhayāvahāḥ.
XVII 11d : dhārmyāç. — Corr. : dharmyāç.
» 13a : nāradādyaç. — Corr. : nāradādyāç.
» 19a : kaṇṭakī°. — Corr. : kaṇṭaki°.
» 27a : tasmins. — Corr. : tasmiṃs.
» 30a : °prabhāvena. — Corr. : prabhāveṇa.
» 34a : pāpakarmaṇas. — Corr. : pāpakarmāṇas.
» 50b : °nivarakaḥ. — Corr. : °nivārakaḥ.
XVII 150-172, l. 17 : Amaravatī. — Corr. : Amarāvatī.

NB. — Mentre nei primi capitoli abbiamo lasciato unite le parole congiunte dal *saṃdhi*, abbiamo poi adottato il sistema di separarle. Questa disformità di criterî, di cui chiediamo venia al lettore, si deve al non essere il lavoro tutto d'un getto.

II. — *Çloka espunti*
di cui fu omessa la citazione nelle « note critiche ».

a) *Interpolati.*

adh. IX, 21 :
aparaṃ tatra yaj jātaṃ gohatyāyāç ca nirṇayaḥ |
çrūyatām munayaḥ sarvaṃ samādiṣṭaṃ ca raurave ||

adh. XIII, 15 (secondo la corrotta lez. del MS) :
çuçrūṣaṇaṃnadānenapūjateçūdrajānarāḥ |
svakarmaniratassarvevarṇāḥkāruṇyasayutāḥ ||

b) *Ripetenti con altre parole cose già dette.*

adh. I, 19-20:

tasmāt sarvaprayatnena putraṃ vaṃçasya karaṇam |
paratre 'ha sukhapradam prājño jāyed yamājñayā ||

tasmāt sarvaprayatnena kartavyā vaṃçasaṃsthitiḥ |
vaṃçe naṣṭe vinaçyanti pitaro devatās tathā ||

19 c: Da B, p. 2, l. 4. A corr.

» d: Em. del «prājñoyamadājñaya» di A.

adh. II, 9-10:

na devī na ca gandharvī na nāgaduhitā kvacit |
dṛṣṭā 'pi na çrutā rājan atīva sumanoharā ||

rājakanyā sahasraiḥ sā daçabhiḥ parivāritā |
kāmadevasya sā çaktis trijagajjayinī dhruvam ||

adh. V, 28-29:

satyam eva paraṃ brahma satyam eva parā gatiḥ |
naramedhāçvamedhāç ca satyenai 'va pravartitāḥ ||

tasmāt sarvaprayatnena svasatyam paripālayet |
svargam prayāti satyena satyena paramāṃ gatim ||

adh. VII, 41-42:

tasmāt tad dakṣiṇaṃ dvāram mahāraudram pravartate |
dāruṇaṃ tan mayā dṛṣṭam adbhutaṃ lomaharṣaṇam ||

anyac cā 'ham [pra]vakṣyāmi çṛṇudhvaṃ dvijasattamāḥ |
mahābhayakaraṃ nūnaṃ çṛṇvatāṃ vadatām api ||

adh. IX, 16:

evaṃ dṛṣṭam mayā tatra dharmarājasamīpataḥ |
vadanti ca tataḥ sarve dharmādharmasya nirṇayam ||

adh. IX, 22:

strīghnaç ca garbhaghātī ca te tapanti prapīḍitāḥ |
guruḥ svāmī hato yena viçvāsaghātakaç ca yaḥ ||

adh. IX, 24-31:

bahavaḥ çṛṅkhalair baddhā yamāgre yamakiṃkaraiḥ |
samanītāḥ prakurvanti munayo dharmanirṇayam ||

citragupto mahātejāḥ taptakāñcanasaṃnibhaḥ |
likhanaṃ kurute nityam prāṇināṃ sad asat sadā ||

agamyāgāminām nṛṇām tathai 'vā 'bhakṣyabakṣiṇām |
kāmalobharatānām ca nirdayānām durātmanām ||

cauryapāparatā ye ca dūṣakā vañcakās tathā |
ṛṣayaḥ pāpinaç cai 'va mithyāvākpariharṣiṇaḥ ||

nīyante duḥkhasaṃtaptā narake mānavādhamāḥ |
ekākṣarapradātāraṃ yo guruṃ nā 'bhivadati ||

sa yāti narake ghore yāvad indrāç caturdaça |
guruṃ huṃkṛtya huṃkṛtya guruṃ nirjitya vādataḥ ||

pacyate narake ghore yāvad ābhūmisamplavam |
guruṃ vā pitaraṃ vā 'pi ye dviṣanti narādhamāḥ ||

te yānti narakaṃ ghoraṃ brahmaghnā dravāḥ satvaram |
tasmāt sarvaprayatnena guruṃ nai 'vā 'tikopayet ||.

27d: Em. del « mithaivaparaha° » di A.

adh. X, 10:

hanyamānāç ca nīyante vihvalāç ca bhayākulāḥ |
tatra te yamadūtaiç ca pīḍyante dharmavarjitāḥ ||

Da B, p. 31, l. 5 sg., i pā° *a b*.

adh. XVIII, 51-52:

ke 'pi smaranti janmāni prāktanāni sahasraçaḥ |
nānārūpāṇi paçyanti citrakāram iva çvānaḥ ||

ity etat kathitaṃ sarvaṃ nāradāya yamena ca |
mayā çrutaṃ ca dṛṣṭaṃ ca sarvam etad açeṣataḥ ||

III. — *Indice generale.*

A.

B.

C.

D.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

Y.

Ferdinando Belloni Filippi.

IL NÎTISÂRA DI KÂMANDAKI

(*Continuazione*).

CAPITOLO DICIANNOVESIMO.[1]

1. — Un principe saggio, fallita l'effettuazione dei tre strattagemmi di cui il primo sono le lusinghe, adoperi la forza, egli esperto nell'adoperarla, contro coloro che meritano d'essere messi a segno con la forza.

2. — Avendo onorato gli dei ed i brâhmaṇi, muova contro il nemico quando è favorevole l'influsso dei pianeti e delle stelle[2] e dopo d'aver passato a rassegna le sei specie di eserciti.

3[3]. — L'esercito (può essere formato di) milizia propria ereditaria, di mercenari,[4] di volontari, di ausiliari, dei soldati di un nemico, di barbari salvatici. Ognuno di questi eserciti nominato prima vale più di quello che lo segue, e parimenti più grave è il danno a misura che ognuno degli eserciti menzionato prima va in rovina.

4. — La milizia propria ereditaria vale più della mercenaria per l'ospitale trattamento, l'affezione, la rimozione di

---

[1] Diciottesimo secondo il testo.

[2] Considero come un avverbio di tempo il composto: « *praçastagrahatârakam* ».

[3] Questo *çloka* nel testo è stato erroneamente numerato e scambiato di posto con lo *çloka* seguente.

[4] Correggi qui e sempre in seguito l'erroneo « *bhûtam* » del testo in « *bhṛtam* ».

pericoli corsi in comune [1] e per aderire sempre alla opinione del principe. [2]

5. — La milizia mercenaria è preferibile ad un esercito tumultuario di volontari, perchè è sempre vicina, presto si muove [3] e la sua sussistenza dipende (direttamente) dal re.

6. — L'esercito tumultuario di volontari deve anteporsi alla milizia ausiliaria, perchè ha (in comune col principe) le stesse (cause di) allegrezza e di sdegno, perchè da una vittoria c'è guadagno [4] (per tutti) e perchè si compone di conterranei.

7. — La milizia ausiliaria che viene da un amico vale più della milizia ausiliaria che viene da un nemico, perchè ha luogo e tempo misurato, aspira allo stesso fine ed è affezionata. [5]

8. — L'esercito composto di soldati di un nemico è da preferirsi a quello composto di barbari, i quali per viver sempre nelle selve, sono per natura empi, avidi, ignobili e perfidi.

9. — Entrambi [6] questi due ultimi eserciti, che in riguardo alla congiuntura si sono fermati (nel tuo territorio), servono a molestare il nemico. Ed invero la vittoria è certo tua (quando il nemico sia affetto da quella) tabe che è la molestia.

10. — Temi [7] segnatamente il pericolo che nasce dalla su-

---

[1] Mi sono attenuto alla lezione del testo la quale mi sembra preferibile all'altra suggerita dal Comm.: « *sahasaṅkathanâsanât* » perchè un principe può aver superato pericoli coi suoi soldati ed in ciò avere un legame d'affetto con loro, ma mi par difficile che si metta a sedere vicino a loro per conversare affabilmente e da pari a pari.

[2] Cf. XI, 29. Non mi pare che il Comm. colga nel segno commentando « *sahavṛddhikṣayatvât* ».

[3] Manca nel testo il primo verso di questo *çloka*. Il Comm. suggerisce: « *sannikṛṣṭatayâ nityaṃ kṣiptotthânatayâ tathâ* ». Leggo invece di « *kṣiptot*° » « *kṣiprot*° ».

[4] Si emendi: « *siddhilâbhâtta*° ».

[5] Leggo sulla scorta del Comm.: « *balât snehanayogâcca* ».

[6] Si legga: « *ubhayaṃ tadvi*° ».

[7] Emendo sulla scorta del Comm.: « °*ât trasyed bha*° ».

bornazione (che il nemico fa di) questi due ultimi eserciti [1] (di cui ti vali), e procura tu stesso di subornare (quelli di cui il nemico si vale, chè riuscendoti codesta subornazione) la vittoria è certo tua.

11. — Un nemico gagliardo per milizia ereditaria propria fiorente e devota, deve essere affrontato con un esercito pari, capace di sopportare spese e perdite d' uomini.

12. — (Quando si tratta d' una spedizione che impone) lunghe marce e che si protrae a lungo, (il principe) s' incammini circondandosi [2] di milizia ereditaria propria, chè questa sopporta spese e perdite d' uomini anche per lungo spazio di tempo. [3]

13. — In queste specie (di spedizioni faticose e lunghe) un principe prudente dovrà schivare di valersi (degli altri cinque eserciti): del mercenario, ecc., chè quando questi sono affranti dal lungo cammino o stanchi per la durata della guerra, c' è pericolo che si lascino corrompere (dal nemico).

14. — Imperocchè la voglia di tradire nasce inevitabilmente (nei soldati non propri), quando scorgono numerosi i nemici, sono stanchi per le lunghe marce e la durata della guerra [4] e si vedono costretti a faticare continuamente e a vivere lontano dalla patria.

15. — (Il principe) avendo osservato che il proprio esercito di mercenari è ingente e che invece la milizia ereditaria del suo nemico è scarsa e debole, allora potrà aver vittoria sui nemici in modo inverso (e contrario alla regola). [5]

16. — Generalmente bisogna combattere con accorgimento,

---

[1] Correggi: « *âbhyâm vi°* ».

[2] Leggo coi Codici: « *maulaiḥ samâvṛtaḥ* ».

[3] A, B, C recano: « *dîrghakâle 'pi kṣaya°* ».

[4] Leggo col Comm.: « *dîrghakâlâdhvakhedataḥ* ».

[5] Cioè vincerà con un esercito di qualità inferiore uno di qualità superiore. L' intero *çloka* è guasto nel testo del *Nîtisâra* nè il Comm. suggerisce nulla di meglio. Accetto quindi la lezione dei Cod.:

« *prabhûtaṃ svam bhṛtabalam maulam alpam asâravat* |
arer vîkṣyâtmanaḥ taddhi viparîtaṃ jayed arîn ‖.

Considero « *viparîtam* » come avverbio.

chè la vittoria (allora) si consegue con poca fatica, ed un po' di sito o di tempo (favorevoli) valsero (spesso) a salvar dalla sconfitta e a guidare alla vittoria.[1]

17. — Vada con le sue truppe mercenarie contro l'esercito nemico affranto (dalla guerra) e la fiducia del quale è stata guadagnata per mezzo della subornazione, vada, (sempre che) osservando (può dire a sè stesso): « (codesto nemico), per potersi appena muovere, può di leggieri sconfiggersi. »[2]

18. — (Il re) pensando che per durar poco le fatiche (della guerra) e il soggiorno in paese straniero, è possibile mettere insieme sul sentiero della spedizione un cospicuo esercito tumultuario di volontari, muova con questo (contro il nemico).[3]

19. — Pensando che l'esercito dell'alleato è fiorentissimo[4] e che egli può adoperarlo in proprio vantaggio, o anche che è scarso ma che coll'accorgimento il combattimento sarà poca cosa, (muova) con le milizie ausiliarie (contro il nemico).

20. — Sempre che ha uguale interesse coll'amico in una impresa, sempre che il conseguimento della vittoria dipende dall'amico, sempre che c'è (un comune amico) da favorire (o un comune nemico) da opprimere,[5] (il principe) deve far la spedizione insieme coll'amico.

21. — Con l'ingente esercito d'un nemico guerreggi[6] i grossi nemici, e li distrugga o se li renda soggetti[7] ponendo

---

[1] Leggo col Comm.: « *alpo deçaḥ tu kâlo vâ prababhûva kṣayodaye* ».

[2] Emendo nel primo emistichio con la scorta del Comm.: « *çrântopajâpaviçvastam* ». Ovvia è poi l'emendazione di « *yasmât* » in « *yâyât* » o quella di « *upekṣyâ* » in « *upekṣya* ». Devesi inoltre in « *alpaprasâro* » congetturare « *alpakasâro* »?

[3] Valendomi dei Cod. e del Comm. correggo l'intero *çloka* nel modo che segue:

« *sphîtaṃ çreṇibalaṃ çakyam âdhâtuṃ yânavartmani* |
hrasvapravâsavyâyâmâd iti çreṇyâ samutpatet ‖ »

[4] Leggasi: « *suprabhûtam* » invece di « *sva°* ».

[5] Nel primo emistichio del secondo verso, si emendi: « *anugrâhye ca pîḍye ca* ».

[6] Leggo coi Cod.: « *yodhayen ma°* ».

[7] Congetturo: « *kṣayaṃ vâ vaçaṃ vâ nayet* ».

mente al modo col quale si ammazzano i cinghiali per mezzo dei cani.

22. — Non faccia però dimorare in vicinanza (del proprio regno) l'esercito del nemico (quando è) soverchiamente fiorente, per tema (che non abbia a voltargli contro le armi per) subita ira,[1] ma lo tenga affaticato nel superare i passi forti e nel rimuovere gli ostacoli più penosi.

23. — Il principe prudente metta sempre innanzi[2] l'esercito di barbari salvatici quando si tratta di rimuovere ostacoli, di superare i passi forti[3] e di entrare nel paese nemico.

24. — Queste sei specie di eserciti riconoscono composti di quattro (e anche) di sei parti, (se oltre ai) pedoni, ai cavalli, ai carri e agli elefanti (si tien conto altresì) degli strattagemmi e del tesoro.

25. — In tal modo (il principe) potente schierando, a seconda dei casi, le sei specie di eserciti esenti da ogni magagna, muova contro una forza nemica (pur) superiore.

26. — Il re, a mezzo di pratiche segrete, ecc., si tenga informato di ogni commercio, di ogni azione ed omissione di questo (suo esercito) e del generale soprattutto.

27. — Un uomo di nobile famiglia, paesano, sagace consigliere, stimato dai ministri del re,[4] pratico e studiosissimo di politica,

28. — forte, prode, paziente, fermo, gentile, fornito delle doti utili (alla pratica della vita), pieno di dignità e d'energia, valido sostegno dei propri dipendenti,

29. — ricco d'amici,[5] fiero d'aspetto, munito di molti aderenti e congiunti, socievole, magnanimo, d'indole confacevole a quella dei cittadini,

30. — schivo di suscitare inimicizie lunghe ed ingiustifi-

---

[1] Congetturo sulla scorta dei Cod.:
« *abhyucchritaṃ kopabhayâd abhyâçe na ripor balam* ».

[2] Correggasi: « *puraḥkurvîta pa°* ».

[3] Leggo coi Cod.: « *durgakaṇṭakaçodhane* ».

[4] Leggasi: « *mantrisammatam* ».

[5] Correggi: « *mitravantam u°* ».

cate, puro, seguace nell'azione della dottrina appresa, odiato da pochi nemici, dottissimo,

31. — sano, alto di statura, valoroso, munifico, abile nel cogliere le occasioni, dotato di faccia avvenente, atto a far subito concepire l'idea che egli è un prode,

32. — esperto nell'arte[1] di guidare elefanti, cavalli e carri, resistente alla fatica, agile nell'accorrere prestamente qua e là nei combattimenti a spada o a pugni,

33. — perito della diversa natura dei luoghi (adatti) al combattimento, dissimulatore della propria valentia come il leone, pronto nel deliberare, alacre,[2] intollerante delle offese, privo di tronfiezza,

34. — pratico di tutti i segni (che rivelano fausti o infausti) elefanti, cavalli, carri ed armi, scaltro nel saper distinguere le spie mobili dalle fisse,[3] grato del beneficio, compassionevole,[4]

35. — sempre operoso per esser sempre giusto, esperto e seguace degli esperti, perito di tutte le operazioni di guerra ed abile nei preparativi delle medesime,

36. — dotato della virtù di conoscere i pensieri e l'indole dei suoi cavalli, dei suoi soldati e dei suoi elefanti, capace di ricordare il nome di ciascuno di essi ed atto a tenerli disciplinati,

37. — pratico della struttura delle lingue dei vari paesi e conoscitore dei relativi alfabeti, tenacissimo di memoria, abile nel sapersi guidare di notte, sicuro nel riconoscere (fra la massa) le persone di valore,[5]

38. — versato (nelle conoscenze astronomiche intorno) al sorgere e al tramontare delle stelle e dei pianeti, fornito di precisa notizia riguardo alle vie che conducono a questa e a quella regione e pratico delle medesime,[6]

---

[1] Emenda: « °*rathacaryyâsu* ».

[2] Leggi: « *niḥtandram* ».

[3] Cf. XIII, 34–36 e relativa nota.

[4] Emendo sulla scorta del Comm.: « *anukampakam* ».

[5] Altra lezione è: « *çakunajñânaniçcitam* » (sicuro nel riconoscere i segni fausti e gl' infausti).

[6] Congetturo: « *tanniṣeviṇam* ».

39. — un uomo nel quale nè fame, nè sete, nè fatiche, nè ansie, nè freddo, nè vento, nè caldo, nè pioggia inducono sgomento e stanchezza, e che è egli stesso di terrore ai nemici, [1]

40. — sconfiggitore delle loro falangi, fermo di proposito nelle imprese difficili, idoneo ad infondere coraggio nei propri soldati messi in rotta, [2]

41. — (abile) custode dell' accampamento, informato di tutto quello che fanno i soldati, [3] consapevole dei procedimenti delle spie e degli ambasciatori, dedito a cogliere il frutto di grandi imprese,

42. — sempre compitore a fondo di ogni sua impresa, [4] ricercatore d'imprese nelle quali possa procacciarsi onore, imperterrito nelle sconfitte, [5] tutto intento all'incremento del regno del suo augusto monarca,

43. — un uomo cosiffatto, dotato di queste e d' altre qualità, (il re) deve nominare generale dell'esercito e, sempre alacre, sorvegliare di giorno e di notte i soldati.

44. — Ovunque minacci un pericolo, nei passi forti per un fiume (da traversare) o un monte (da valicare) o una foresta (da percorrere), quivi il generale deve marciare con le file ordinate per far la giornata.

45. — Il generale circondato da una coorte di valorosi marci alla testa (dell'esercito). Nel mezzo stieno le donne, il re, il tesoro e tutti gli elementi deboli dell'armata. [6]

46. — Ai due fianchi dell'esercito stieno i cavalli, ai due fianchi dei cavalli i carri, ai due fianchi dei carri gli elefanti ed ai fianchi degli elefanti i barbari salvatici.

47. — (Ed un altro) generale esperto, mettendo innanzi

[1] Leggo coi Cod.: « °*niṃ çatrupakṣabhayâvaham* ».

[2] Leggo coi Cod. l'intero secondo verso:
« *bhagnânâṃ ca svasainyânâm avaṣṭambhasya kârakam* ».

[3] Leggo col Comm.: « *vettâraṃ sainyakarmaṇâm* ».

[4] Leggo col Comm.: « *çaçvatsaṃsiddhakar*° ».

[5] Adotto la lezione del Comm.: « *parâbhaveshvanirviṇṇam* ».

[6] Sulla scorta del Comm. leggo: « *phalgu ca yadbalam* ». Cfr. pure XIX, 34.

tutto l'esercito, vada dietro con le file serrate, infondendo coraggio nella gente stanca.[1]

48. — Se il pericolo minaccia la fronte (dell'esercito), il generale s'avanzi col grande ordinamento detto *Makara*, ovvero con quello chiamato *Çyena* dalle ali superbe, ovvero coll'ordinamento *Sûci* dalla ferma fronte.[2]

49. — Se il pericolo minaccia le spalle (dell'esercito), il generale disponga le sue truppe nella forma detta *Çakaṭa*, se invece sono minacciati i fianchi, si valga dell'ordinamento chiamato *Vajra*, se infine il pericolo sovrasta da ogni parte faccia uso dell'ordinamento *Sarvatobhadra*.[3]

50-53. — Quando l'esercito è affranto dalla strada lunga ed aspra per causa di dirupi, monti, macchie, fiumi e selve od è esausto per fame, sete e freddo,

quando è oppresso[4] da malattie, mancanza di viveri, epidemie, ovvero è infestato dai *Dasyu*, o coperto di mota, di polvere, d'acqua, quando i soldati sono dispersi o tutti accalcati sulla via, quando dormono o sono distratti dal mangiare, o si trovano in un luogo svantaggioso, o sono disgregati, o atterriti da spaventevoli incendi,[5] o battuti da pioggia e da vento,[6]

quando sorgono queste ed altre disgrazie (nel proprio

---

[1] *Nîlakaṇṭha* nel *Nîtimayûkha* legge:

« paçcât senâpatiḥ sarvaṃ puraḥkṛtya kṛtî balam |
yâyât sannaddhasainyaughaiḥ khinnâñç câçvasayañjanân ||

e commenta:

« pûrvaṃ senâpater agre yânam uktam adhunâ paçcâd yânam |
ato jnâyate 'gre yâtâ paçcâd yâtâ ceti senâpatidvayam iti || ».

Mi attengo a questa lezione e son costretto anche io ad ammettere una duplicità di generale: uno che va alla testa, l'altro in coda dell'esercito.

[2] Le caratteristiche di questi ordinamenti saranno esposte nel capitolo seguente.

[3] Emenda: « ° *dram bhaye vyû* ° ».

[4] Leggo: « ° *kaiḥ pîḍitam da* ° ».

[5] Leggo sulla scorta dei Cod.: « *ghorâgnibha* ° ».

[6] Emenda: « ° *tasamâhatam* ».

esercito, il generale) deve diligentemente difenderlo (dall' attacco dei nemici), (quando invece sorgono nell'esercito dei nemici, il generale deve profittarne) per sconfiggerli.

54. — Quando (il principe) si sente forte per avere un vantaggio nella posizione strategica e nel favore del tempo e per essere riuscito a portar lo screzio tra i dipendenti del nemico, allora combatta con armi leali, (ma se) al contrario (i vantaggi menzionati sono da parte del nemico), abbia, nel combattere, ricorso alla frode.

55. — Nelle occasioni (propizie all') attacco, (il principe) deve sbaragliare (con armi leali) il nemico (che si trova) impacciato (o) in un luogo strategicamente sfavorevole. (Se invece il nemico) occupa una posizione vantaggiosa, (allora) lo sconfigga avendo ricorso alla subornazione (esercitata) sul territorio stesso di lui. [1]

56. — Quando il nemico è turbato per essergli stati guadagnati i dipendenti per mezzo di uomini silvestri ecc. (adoperati come) emissari, [2] (il principe) coi suoi più valorosi guerrieri, soliti a tirarsi dietro [3] l' inflizione della sconfitta (del nemico), lo sbaragli. [4]

57. — Avendo fatto finta (di attaccare) di fronte (con pochi soldati), (mentre il nemico è) tutto intento a prender di mira questi ultimi, (il principe) di dietro assalendolo col nerbo dell' esercito fornito di eroi e repentino, lo sbaragli. [5]

58. — Ovvero (con pochi soldati) portando la confusione alle spalle (del nemico), lo sbaragli (assalendolo) di fronte col nerbo dell'esercito. Da questi due (finti) attacchi (di fronte e

---

[1] Leggo con la scorta del Comm.: « ° *ṣṭhaṃ subhûmiṣṭhaṃ tadbhûmau copajâpataḥ* ».

[2] Emenda: « *spaçair vanaca* ° ».

[3] Congetturo: « *bhañgadânopakarṣaṇaiḥ* ».

[4] Non mi dissimulo l' oscurità di questo e del precedente *çloka*. È evidente però che entrambi vogliono servir di commento allo *çloka* 54 esemplificando i casi di vantaggio o svantaggio del *deça*, del *kâla* e del *prakṛtibheda* di cui appunto è parola nello *çloka* 54.

[5] Leggo con la scorta del Comm.:

« *purastâd darçanaṃ dattva tallakṣakṛtaniçcayam* |
hanyât paçcât sarîreṇa balenotpâtya veginâ ‖ ».

alle spalle) restano dichiarati gli altri due che si fanno ai fianchi (destro e sinistro) nei combattimenti insidiosi.

59. — Se di fronte il terreno è scabroso (il principe) con impeto deve attaccare alle spalle, ed invece (assalti) di fronte (se il terreno) è scabroso alle spalle. Proceda analogamente rispetto ai due fianchi (destro e sinistro).[1]

60. — Ovvero avendo fatto pugnar prima le truppe fresche dell' alleato e quelle composte di barbari salvatici, (quando il nemico), privo dei rinforzi dell'alleato, (è) stanco (per aver dovuto lottare coi propri soldati), (allora il principe) lo metta in rotta (assaltandolo coi suoi propri) cavalli ed elefanti che non si sono ancora affaticati.[2]

61. — Ovvero anche avendo con ogni cura scompaginato il nemico a mezzo delle truppe fresche (d' un altro) nemico, mentre quello perplesso dice a sè stesso: « siam vinti », egli che è in agguato, (assaltandolo con la propria truppa), lo sbaragli.[3]

62. — Con circospezione allettando l' esercito nemico ad entrare negli alloggiamenti, in una città, in un villaggio, in un luogo colmo di grano o di bestiame, gli appresti quivi la rovina.[4]

---

[1] Il Comm. ci avverte che a cominciare dal secondo verso di questo *çloka* c' è nel testo un guasto. È saltato cioè l' intero *çloka* 60 e il primo verso dello *çloka* 61. Il secondo verso dello *çloka* 61 è stato erroneamente scambiato nel testo per il secondo verso dello *çloka* 59. Leggasi quindi:

« °*tu vegavân* |
« *puraḥpaçcâc ca viṣame evam eva tu pârçvayoḥ* ‖ ».

[2] Ecco il testo dello *çloka* secondo viene dato dal Comm.:

« *prathamaṃ yodhayitvâ vâ hṛṣṭamaitrâṭavibalaiḥ* |
çrântaṃ santaṃ nirâkrandaṃ hanyâd açrântavâhanaḥ | ».

[3] Con l' aiuto del Comm. e dei Cod. ricostruisco questo *çloka* cosí:

« *hṛṣṭâmitrabalair vâpi bhaṅgaṃ dattvâ prayatnavân* |
jitam evety aviçvastaṃ hanyâc chatruṃ vyâpâçrayaḥ ‖ ».

Nella interpretazione della parola « *vyâpâçrayaḥ* » mi attengo al Comm. il quale chiosa: « *vanâdicchannaḥ* » e più giù nello *çloka* 64: « *vanâdisaṃlînaḥ* ».

[4] Emenda: « °*grâmasasyasârthavrajâdiṣu* » e « °*matto vinâçayet* ».

63. — Ovvero avendo nascosto il nerbo dell' esercito nel centro della truppa debole, (mentre il nemico è) tutto intento a sbaragliare questa, egli come un leone piombandogli addosso, lo divori.[1]

64. — Ovvero, stando in agguato,[2] sbaragli il nemico mentre è intento a cacciare o mentre, sedotto dalla razzia di buoi, li tien d'occhio finchè non li abbia legati.[3]

65. (675). — Ovvero, (quando) l' esercito nemico per paura dell' assalto s' è affaticato a vegliare la notte e di giorno dorme, (il principe) lo investa così com' è stordito dal sonno.[4]

66. — (Se) il nemico è pronto a combattere nel primo mattino[5] egli lo sbaragli nel pomeriggio, (ovvero), perito nel dirigere un assalto di notte, lo sbaragli la notte mentre dorme fiduciosamente.

67. — Dia l'assalto notturno con elefanti muniti di schermi di cuoio ai piedi, con cavalli velocissimi o con uomini le mani armate di scimitarre snudate.[6]

68. — Sconfigga l' esercito nemico (quando è costretto) a tener gli occhi chiusi perchè ha il sole contrario o un gagliardo vento.[7]

In siffatta guisa il principe muovendo speditamente al-l'assalto, sbaragli con gli strattagemmi il nemico.

---

[1] Emenda: « *kṛtvâ vâ sâravad balam | samâsaktaṃ tadvilope...* ».

[2] Cf. lo *çloka* 61 e la relativa nota.

[3] Leggo col Comm.: « *tallakṣam âprabandhanât* ». Il Diz. P. accetta la lezione del testo: « *mârgabandhanât* » e traduce: « *das Versperren des Weges* ». È un composto che ricorrerebbe soltanto nel nostro testo! A me pare più prudente vedere una delle tante alterazioni che abbiamo incontrate nella scorretta edizione del *Nîtisâra*.

[4] Manca nel testo il secondo verso che, secondo il Comm., suona:

« *divâ prasuptaṃ vâ hanyân nidrâvyâkulasainikam* ‖ »

[5] Leggo coi Cod.:

« *prâtaḥsaṅgavasannaddham aparâhṇe vi°* ».

[6] Emendo con la scorta del Comm.:

« *sapâdakoṣâvaraṇair nâgaiḥ kuryât tu sauptikam |*
açvair atijavopetair narair vâ khaḍgapâṇibhiḥ ‖ »

[7] Leggo con la scorta del Comm.: « *pratisûryamahâvâtaṃ ha°* ».

69. — Nebbia, tenebra, (mandra di) vacche, burroni, monti, selve, fiumi proteggono il nemico, però ognuna di queste cose è detta luogo di rifugio come quella che protegge chi in essa si trova.[1]

70. — Adunque (il principe) fermo nei propositi, così come cerca (con le insidie) di colpire il nemico incauto,[2] del pari, egli cauto, informato dalle spie sui procedimenti del nemico, si guardi (dalle insidie) da parte di costui.

71. — Così, senza esitanza, (il principe) sconfigga il nemico cogli strattagemmi [chè il far perire i nemici a mezzo della frode non è di ostacolo (al corso della) giustizia] così come il figlio di *Droṇa* senza tremare, armato di aguzza spada, ammazzò di notte l'esercito dei *Paṇḍuidi* mentre era immerso nel sonno.[3]

Ecco del *Nîtisâra* di *Kâmandaki* il diciannovesimo capitolo che tratta del valore (delle diverse specie d') eserciti, dell'opera del generale, del modo di guardarsi dalle cause di dissoluzione durante la marcia e dei diversi strattagemmi.

---

[1] È un distico disperato. Ho tradotto secondo il Comm. il quale legge:

« *avanti çatrum ityâdi sattram sadma prakîrtitam* ».

invece dell'errata lezione del testo:

« *vadanti çatrum ityâdi chatram sapta prakîrtitam* ».

Nemmeno mi par possibile cavar nulla di buono dalla lezione dei Cod.:

« *vadanti sattram ityâdi sattravatsa prakîrtitaḥ* ».

La spiegazione etimologica che il Comm. dà di « *sattram* » *(santaṃ trâyate)* è quanto si può immaginare di ricercato e lambiccato, ma confesso di non saper proporre nessuna emendazione soddisfacente.

[2] Leggo colla scorta dei Cod.:

« *sâdhu pramattaṃ vyavasâyavartî yèna pra°* ».

[3] Leggo col Comm.:

« *°nyât kûṭayuddhena çatruṃ na hi tirayati dharmaṃ chadmanâ ça°* ».

CAPITOLO VENTESIMO [1]

1, 2, 3. — Chiamano ufficio degli elefanti il precedere[2] nella marcia, il penetrare nei luoghi forti per una selva, il costruire strade non fatte e rampe che conducono ai fiumi,

il discendere nelle acque e l' attraversarle, il sopraffare con una sola parte dell' esercito, il rompere le file compatte (del nemico) e il raccozzare (i propri soldati) messi in rotta,

il mostrare (al nemico) spauracchi e il tenerlo impedito nei movimenti, il rompere le mura di cinta della città [3] (assediata), il trasportare il tesoro [4] e il difendere dai pericoli (improvvisi).

4, [5] **5.** — Ufficio della cavalleria è tutto quello che si riferisce [6] (alla esplorazione) delle selve e delle vie (e alla determinazione) dei punti cardinali, è il difendere le vettovaglie e ogni aiuto esterno, [7] l' inseguire e il ritrarsi, il fornir presto ogni bisogna (che richieda urgenza), il tener dietro ai deboli, alle avanguardie e alla retroguardia. Ufficio dei fanti è il tener sempre pronte le armi.

6. — L' accertarsi della bontà dei pozzi, dei guadi, delle strade, del luogo dove accamparsi e qualunque altra cosa si riferisca ai pascoli etc., è ufficio di tutto quanto l' esercito. [8]

---

[1] Diciannovesimo secondo il testo.

[2] Correggi : « *pûrvayâyitvam* ».

[3] Leggo col Comm. : « *puraprâkârabhañjanam* ».

[4] Correggi : « *koṣanîtir bhayatrâṇam* ».

[5] Ci aspetteremmo qui lo *çloka* relativo all' ufficio dei carri e invece si passa senz' altro a parlare della cavalleria. È evidente che qui esiste una lacuna non potuta colmare dall' editore del *Nîtisâra* perchè nei manoscritti di cui disponeva c'era bensì il commento allo *çloka* che trattava dell' ufficio dei carri ma mancava il testo dello *çloka* stesso e, mancando questo, gli era impossibile, come egli stesso ci dice, emendare lo spropositato e monco commento.

[6] Leggo col Comm. : « *vanadiñmârgavidhayo vi°* ».

[7] Cf. XIV, 87. Pare che qui « *âsâra* » non designi soltanto le truppe di rinforzo ma qualunque aiuto venga dall' alleato.

[8] Leggo col Comm. : « *viçvakarma tat* ».

7, 8. — Nobiltà di natali, età giovanile, conoscenza dei punti vulnerabili dei viventi, vigore, abilità, celerità di passo, fermezza, docilità così come è conveniente: ecco la caratteristica dei fanti, cavalli, carri ed elefanti dotati di buoni segni e di buona disciplina. Questi (il re) adoperi nelle (varie) operazioni (di guerra).[1]

9. — Non è considerato cattivo per i fanti il suolo dal quale sieno stati rimossi i formicai, gli alberi, i cespugli, le pietre, i pruni insieme coi tronchi e che è munito di scappatoie.[2]

10. — Suolo adatto ai cavalli è quello in cui vi sono pochi alberi e massi ed assenza di fori, di liane, di crepacci, saldo, privo di ciottoli e di fango e provvisto di scappatoie.[3]

11, 12. — È detto suolo adatto ai carri quello mondo di tronchi, di sabbia, di fango, di formicai, di sedili di pietra, di campi d'irrigazione, di liane, di fessure, d'alberi, di cespugli, quello privo di giardini e di crepacci, atto a sopportare l'attrito frequente delle unghie (dei cavalli) e idoneo ad ogni manovra.[4]

---

[1] Leggo:

« *jâtiḥsthânaṃ vayaḥsthânam prâṇinâṃ marmaveditâ* |
tejaḥ çilpaṃ çighragatvaṃ sthairyaṃ sâdhu vidheyatâ ||
suvyañjanâcâravatâm pattyaçvarathadantinâm |
iti la° ».

[2] Nel secondo emistichio del primo verso congetturo: « *vṛkṣagulmâçmaka°* ». Secondo il MBh. (XII, 100, 23) il suolo adatto ai fanti è descritto così:

« *bahudurgâ mahâkakṣâ veṇuvetrasamâkulâ* |
« *padâtinâṃ kṣamâ bhûmiḥ parvato 'pavanâni ca* || »

[3] Cf. MBh. (XII, 100, 21):

« *akardamâm anudakâm amaryâdâm aloṣṭakâm* |
açvabhûmim praçaṅsanti ye yuddhakuçalâ janâḥ || »

[4] Nel primo emistichio del secondo verso notisi la variante:

« *sthirâ cakrasahâ caiva* ».

Per il suolo adatto ai carri cf. pure MBh. (XII, 100, 22):

« *apaṅkâ gartarahitâ rathabhûmiḥ praçasyate* | »

13. [1] — Adatto agli elefanti è il suolo privo di pantani, di liane da tagliare e di alberi da abbattere, un campo coltivato, una collina facilmente accessibile, un terreno scosceso. [2]

14. — (Il re, se è) accorto e desidera vincere, non deve mai (in persona) combattere (in quanto che) egli non deve esporsi ad essere attaccato, [3] e se per necessità prende parte alla zuffa, combatta allora circondato da un esercito strapotente.

15. — Il tesoro, caricato debitamente sugli elefanti e custodito da uomini dai piè veloci, deve stare là dove è il re: chè la dignità reale dipende dal tesoro.

16. — Appena compiuto (felicemente) un fatto d'arme, (il re) rallegrandosi [4] ed onorando i guerrieri, distribuisca tra loro doni: chi non vuol combattere per un (principe) largitore?

17. — (Mostrandosi) lieto regali centomila *varṇa* [5] a chi ha ucciso il re (nemico), e la metà di tal somma quando è stato ammazzato il figlio del re o il generale in capo,

18. — diecimila *varṇa* invece se è stato ucciso il capo dei

---

[1] Ho espunto qui un distico che non ha senso e pare interpolato. Esso nel testo suona:

> « *rathânâṃ râjinâm bhûmiḥ sthirâ sarvatra hastinâm* |
> *na hayasthânabhûr eshâ nanâgânâṃ vidur budhâḥ* ‖ »

Nel quarto emistichio ovvia è l'emendazione « *na nâgânâm* », ma anche correggendo così, il senso non vien fuori chiaro, e ad ogni modo l'interpolazione appare manifesta.

[2] Cf. MBh. (XII, 100, 22):

« *nîcadrumâ mahâkakṣâ sodakâ* (scil. *bhûmiḥ*) *hastiyodhinâm* ‖ »

[3] Mi attengo al Comm. che attribuisce ad « *apratigrahaḥ* » il senso di « *anâkramaṇîyaḥ* ». Non mi dissimulo però l'oscurità del passo e l'interpretazione arbitraria datane dal Comm. La parola « *pratigraha* » significa « *retroguardia* », ma par difficile che si voglia inibire al principe di combattere soltanto quando non ha retroguardia.

[4] Correggi nel secondo emistichio: « *çlâghamânaḥ kṛtâdaraḥ* ».

[5] Leggo col Comm.: « *niyutaṃ varṇânâm* ». Il Böhtlingk troppo ossequente al testo, che segnatamente in quest'ultimo capitolo si appalesa molto corrotto, difende nel suo Dizionario la lezione « *varvâṇâm* » e chiosa: « viel. eine besondere Münze ». « *Varṇa* » designa assai probabilmente una moneta d'oro.

guerrieri scelti, e la metà di tale somma quando venga ammazzato un elefante o distrutto il carro d'un distinto eroe.[1]

19. — Mille *varṇa* sono prescritti (come dono) quando sia ucciso un arciere e venti vacche quando sia ammazzato il capo dei fanti.[2] Tutto l'esercito (poi) deve avere doppio soldo.

20. — L'argento,[3] l'oro e qualunque altro metallo che (un soldato) tolga al nemico vincendolo, è proprietà del vincitore.

Il re dunque mostrandosi lieto distribuisca ai guerrieri doni proporzionati al valore (dell'atto da loro compiuto).

21. — Cinque *aratni*[4] formano un *dhanus*. In uno spazio di un *dhanus* (il re) collochi un arciere sul campo di battaglia. Un cavallo deve essere collocato in uno spazio di tre *dhanus* e un carro e un elefante in uno spazio rispettivamente di cinque *dhanus*.[5]

22. — È prescritto che ogni soldato disti dall'altro un *sama* (circa quattordici pollici), ogni cavallo dall'altro tre *sama*, ogni carro dall'altro e ogni elefante dall'altro cinque *sama*.

23. — Insomma e fanti, e cavalli e carri ed elefanti debbono combattere in modo che ci sia spazio (tra loro) tanto nello assalto quanto nella ritirata.[6]

24. — Se (i soldati) combattono[7] mischiandosi gli uni con gli altri, questa miscela produce confusione, però in una mischia assai tumultuaria giova rifugiarsi presso i grandi elefanti.[8]

---

[1] Nell' ultimo emistichio leggo col Comm.: « *pradhânasyandanasya ca* ».

[2] Emenda nel secondo emistichio: « *pattimukhyabadhe smṛ°* ».

[3] Leggo col Comm.: « *rûpyaṃ hema ca ku°* ».

[4] Ogni *aratni* corrisponde a circa 66 centimetri.

[5] Leggo col Comm.:
« *pañcâratnir dhanuḥ tasmin sthâpayed dhanvinaṃ yudhi* |
triguṇe 'çvaḥ rathagajau yo ».

[6] Emenda nell' ultimo emistichio: « *vyâyâme vini°* ».

[7] Leggo col Böhtlingk: « *saṅkareṇa ca yudhyeran saṅka°* ».

[8] Emenda nell'ultimo emistichio: « *saṃçrayeran mahâgajân* » e confronta il passo col « *bhinnasaṅgrahaḥ* » dello *çloka* 2 di questo stesso capitolo.

25. — Tre fanti sono necessarî per tener fronte ad un solo cavallo, e così cinque cavalli sono da considerarsi capaci (di opporsi) ad un elefante,

26. — (e quindi per un elefante) ci vogliono quindici fanti.[1] Codesta regola prescritta in riguardo all'elefante, si dice valer pure in riguardo al carro.

27. — Bisogna distinguere (innanzi tutto) la linea frontale (dello esercito), però è necessario schierare nove elefanti (per aversi una linea) e di questa dicono essere (ogni intervallo) cinque *câpa.*[2]

28. — Dopo aver quindi separata la linea frontale (dal resto), (il re) può fissare gli ordinamenti tattici più perfetti.

E petto e spalle ed ali (d'un esercito) chiamano uguali (quanto a numero d'elefanti).[3]

29. — Da chi s'intende di scienza strategica si vuole che ogni esercito schierato risulti di sette membra: un petto, due spalle,[4] due ali, una cintola, un tergo, una coda[5] e due corna.

---

[1] Leggo col Comm.: « *pâdacârâ bhaveyuç ca pu°* ».

[2] Il testo in questo punto è corrottissimo e son costretto, in mancanza d'altri aiuti, ad attenermi al Comm. il quale espunge il verso « *sarvavyûhavidhânajñâ yuddhakarmasu karmaṇaḥ* », come quello che non compare nei manoscritti e non ha senso, e quindi legge:

« *anîkam iti vijñeyam iti kalpyâ nava dvipâḥ* |
tasyânîkasya randhraṃ tu pañcacâpam pracakṣate ‖ »

La misura designata con la parola « *câpa* » è quella stessa menzionata nello *çloka* 21 con la parola « *dhanus* ». « *Câpâ* » e « *dhanus* » significano entrambi: *arco*.

[3] Perchè e petto e spalle ed ali hanno rispettivamente una linea frontale composta di nove elefanti. Questo *çloka* manca nel testo ed è aggiunto dal Comm. Esso suona:

« *ity anîkavibhâgena sthâpayed vyûhasampadaḥ* |
urasyakakṣapakṣâṅç ca tulyân etân pracakṣate ‖ ».

[4] Leggo col Comm.: *uraḥ kakṣau ca pa°* ».

[5] La mia interpretazione può sembrare arbitraria, ma nella enumerazione di tante membra mi par difficile che « *pratigraha* » non designi anche esso una qualche parte del corpo.

30. — Secondo il nostro *Guru* [1] un esercito schierato si compone: di petto, spalle, ali e retroguardia, e così pure opina *Çukra* il quale però esclude le spalle.

31. — Debbono nominarsi capitani dell'esercito uomini incorruttibili, appartenenti a nobili famiglie, puri, già più volte vincitori, valorosi nel combattere ed esperti nel trovar scampo nelle battaglie.

32. — Costoro [2] si circondino di guerrieri valorosi, combattano compatti e si difendano vicendevolmente.

33. — Tutta la parte debole dell'esercito stia riparata nel mezzo delle schiere e a tergo di queste debbono porsi generalmente tutti gl'impedimenti.

34. — (Il principe) esperto di strategia adoprerà per la battaglia le schiere calve (ossia prive del loro capo), [3] perchè il condottiero è l'anima della battaglia e questa si perde se quello viene a mancare.

35. — L'ordinamento strategico formato coi fanti, cavalli, carri ed elefanti a tergo gli uni degli altri deve designarsi col nome di *Acala*, e con quello di *Apratihata* l'ordinamento formato con gli elefanti, i cavalli, i carri e i fanti a tergo gli uni degli altri. [4]

36. — È chiamato *Antabhid* l'ordinamento strategico che ha la schiera dei cavalli nella cintola, [5] quella dei carri nelle spalle e quella degli elefanti nelle ali.

37. — In luogo di carri (il re) sostituisca cavalli, ed invii fanti in sostegno dei cavalli, ma nell'assenza (assoluta) di carri adoperi soltanto elefanti.

---

[1] Cf. *Nîtisâra,* II, 4, 6; VIII, 26 e relativa nota.

[2] Emendo: « °*ṣair ete ti*° ».

[3] Leggo col Comm.: « *yuddhakuçalaḥ* » invece di « *kuçalam* » o « *muṇḍânî*° » in luogo di « *caṇḍânî*° ». Cf. pure lo *çloka* 14 di questo medesimo capitolo.

[4] *Acala* significa *monte* e la figura appunto di un monte assume l'esercito che abbia prima i fanti, dietro a questi i cavalli, a tergo dei cavalli i carri e infine gli elefanti. *Apratihata* vuol dire irresistibile e designa l'ordinamento quasi inverso dell'*Acala* in quanto che in esso sono schierati prima gli elefanti, poi i cavalli, i carri e infine i fanti.

[5] Leggo col Comm.: « *madhyadeçe hayânî*° ».

38. — Se l'esercito è molto numeroso (il re) disponga in bell'ordine, distribuendoli, fanti, cavalli, carri ed elefanti ed allora l'ordinamento è detto *Avâpa.* [1]

39. — I grandi ordinamenti strategici sono, tra gli altri, (quelli chiamati): *Dhanuḥ, Sûcî, Daṇḍa, Çakaṭa, Makaradhvaja.* (Per aversi uno di questi ordinamenti) si costruisca (con le truppe) la forma della cosa (designata dal nome di esso ordinamento). [2]

40. — Dai periti strateghi sono addimandati ordinamenti naturali quelli detti: *Maṇḍala, Asaṃhata, Bhogo* e *Daṇḍa,* (e) vengono spiegate le varietà dei medesimi. [3]

41. — Il *Daṇḍa* è obliquo, il *Bhoga* si volge [4] nella parte

---

[1] Leggo col Comm.:

« *vibhajya prakṣiped vyûhe pattyaçvarathakuñjarân* |
yadi syâd daṇḍabâhulyaṃ tadâvâpaḥ prakîrttitaḥ ‖ »

Questo secondo verso nel testo è il primo dello *çloka* 41 dove l'interpolazione risulta evidente, però bene ha fatto il Comm. a rimetterlo al suo posto espungendo il secondo verso dello *çloka* 39 del testo:

« *madhye kurvîta nâgendrân pattyaçvarathavâritân* ».

[2] Ossia si costruisca un arco (*dhanus*), un ago (*sûcî*), un bastone (*daṇḍa*), un carro (*çakaṭa*), una specie di mostro marino (chiamato *Makara*).

Colpisce certamente il fatto di vedere menzionati qui cinque ordinamenti che ricompaiono nella divisione sistematica che di essi fa in seguito l'A. Così gli ordinamenti *dhanus* e *sûcî* sono suddivisioni del *daṇḍa*, gli ordinamenti *çakaṭa* e *makaradhvaja* sono suddivisioni del *Bhoga.* Non c'era nessun bisogno di chiamare *mahâvyûhâḥ* codesti cinque ordinamenti. Si aggiunga che nel Comm. leggiamo:

« *ayaṃ çlokaḥ hastalikhitapustakadvaye nâsti* ».

Due manoscritti adunque non hanno questo distico e non è lecito sospettare un'interpolazione?

[3] Leggo col Comm.:

« *maṇḍalâsaṃhatau bhogo daṇḍaç ceti manîṣibhiḥ* |
kathitâḥ prakṛtivyûhâ bhedâḥ teṣâm prakîrttitâḥ ‖ »

[4] Leggo col Comm.:

« *tiryagvṛttiç ca daṇḍaḥ syâd bhogo 'nvâvṛttir eva ca* |
maṇḍalaḥ sarvatovṛttiḥ pṛthagvṛttir asaṃhataḥ ‖ ».

posteriore, il *Maṇḍala* guarda dappertutto e l'*Asaṃhata* ha le parti separate.

42, 43. — Le varietà del *Daṇḍa* sono dette: 1. *Pradara*; 2. *Dṛḍhaka*; 3. *Asahya*; 4. *Câpa*; 5. l'opposto del *Câpa*; 6. *Pratiṣṭhaḥ*; 7. *Supratiṣṭhaḥ*; 8. *Çyena*; 9. *Vijaya*; 10. *Sañjaya*; 11. *Viçâlavijaya*; 12. *Sûcî*; 13. *Sthûṇâkarṇa*; 14. *Camûmukha*; 15. *Sukha*; 16. *Valaya*; 17. *Sudurjaya*.

44, 45. — (Codeste suddivisioni del *Daṇḍa*) si debbono riconoscere dai caratteri particolari, così se (nel *Daṇḍa*) le spalle si spingono innanzi (si ha l'ordinamento *Pradara*), se invece un'ala si spinge innanzi (si ha il *Dṛḍhaka*), se le spalle si fanno indietro (si ha l'*Asahya*) e se si fa indietro un'ala (si ha il *Câpa*). Se (nel *Daṇḍa* invece) si spingono innanzi tutte e due le ali (si ha l'ordinamento opposto del *Câpa*). L'altro gruppo dei tre ordinamenti (*Pratiṣṭhaḥ*, *Supratiṣṭhaḥ* e *Çyena*) è l'inverso. (Il *Daṇḍa* che) per ala ha una colonna (diventa l'ordinamento *Vijaya*), (se invece) ha per ala un arco (diventa allora l'ordinamento *Sañjaya*), (e se infine) ha doppia colonna (diventa l'ordinamento *Viçâlavijaya*). Il *Daṇḍa* che si volge in su (diventa l'ordinamento *Sûcî*). L'ordinamento che ha i corni doppi (è lo *Sthûṇâkarṇa*), quello in cui le ali passano innanzi (è il *Camûmukha*), l'inverso di questo (è il *Sukha*), (il *Daṇḍa*) raddoppiato (diventa il *Valaya*), quadruplicato (diventa il *Sudurjaya*).

46. — Le suddivisioni dell'ordinamento « *Bhoga* » si chiamano: 1. *Gomûtrikâ*; 2. *Ahisañcârî*; 3. *Çakaṭa*; 4. *Makara*; 5. *Paripatan Vaka*.

47. — L'ordinamento *Çakaṭa* è quello che nelle ali ha le schiere disposte come nel *Daṇḍa* e nel petto ha un giogo. L'opposto dello *Çakaṭa* è il *Makara* e l'ordinamento che rimane (ossia il *Paripatan Vaka*) è intramezzato d'elefanti e cavalli. [1]

48. — Le suddivisioni dell'ordinamento *Maṇḍala* sono: 1. *Sarvatobhadra*; 2. *Durjaya*. Quest'ultimo ha gli elefanti nella linea frontale, mentre il primo volge la faccia da ogni parte.

---

[1] Leggo col Comm. nel secondo emistichio: « *kuñjaravâjibhiḥ* ».

49. — Le suddivisioni dell'ordinamento *Asaṃhata* [1] sono: 1. *Ardhacandraka*; 2. *Uddhâra*; 3. *Vajra*; 4. *Karkaṭaçṛṅgî*; 5. *Kâkapâdî*; 6. *Godhikâ*.

50. — (Questi sei ordinamenti) debbono riconoscersi dalla particolar figura che assumono i tre eserciti (di cui risulta l'*Ardhacandraka*) o i quattro (di cui si compone l'*Uddhâra*) o i cinque (che costituiscono il *Vajra* e così via). In tal modo vengono spiegati gli ordinamenti dell'esercito dai periti delle varie specie di essi.

51, 52. — Secondo la distinzione [2] di questi periti si enumerano diciassette forme per l'ordinamento *Daṇḍa* e due forme per l'ordinamento *Maṇḍala*, mentre l'*Asaṃhata* ha sei forme e il *Bhoga* cinque. (Tutte queste varie disposizioni delle truppe) debbono essere adoperate dagli strateghi (secondo il bisogno) quando si approssima il momento della battaglia.

53. — Avendo fatto impeto con le schiere frontali delle ali etc. (il re) circondi (l'esercito nemico) con le rimanenti forze, ed urtando col petto accerchi (l'avversario) coi due corni. [3]

54. — Assaltando il corno (dell'esercito nemico) con le ali (mentre) egli è in posizione inattaccabile, [4] coi due corni (del proprio esercito) percuota (il nemico) nel dosso e col petto (lo) incalzi.

55. — In tal modo adoperando (diversa) tattica, [5] (il re) con ogni cura rompa l'esercito degli avversari con le proprie forze debitamente ordinate. [6]

56. Muova l'attacco contro quella parte dell'esercito nemico che è debole, disgregata o comandata da (capi) infedeli, [7] e per l'inverso rinforzi sè stesso (in tutti questi punti deboli).

---

[1] Che qui il testo chiama anche *Asaṃhati*.

[2] Nel secondo emistichio leggo col Comm.: « *daṇḍavyûhâç ca bhedataḥ* ».

[3] Leggo col Comm.: « *hatvâ çeṣaiḥ parikṣipet | urasâ ca sa°* ».

[4] Cf. çl. 14 e la relativa nota sopra « *apratigraha* ».

[5] Emenda: « *evaṃ vyûhaprayogena ya°* ».

[6] Leggo col Comm.: « *vidârayed vyûhakṛtair ba°* ».

[7] Congetturo: « *yataḥ phalgu yato bhinnaṃ yato duṣṭair adhiṣṭhitam |* ».

57. — Incalzi una parte forte [1] (dell' esercito nemico) con una parte forte due volte maggiore (dell' esercito proprio), una parte debole (dell' esercito nemico) con una parte forte (dell' esercito proprio), e con le terribili schiere degli elefanti faccia argine alle forze nemiche (che) compatte (si avanzano).

58. — Assalti gli elefanti difficili a vincersi coi suoi grossi elefanti cosparsi dell' adipe dei leoni (uccisi) ovvero con le schiere degli elefanti guidate da (capi) fedeli.[2]

59. — Rompa le schiere nemiche coi più insigni elefanti (del suo esercito) muniti di ferree corazze e di zanne ben piantate, debitamente equipaggiati,[3] difesi i piedi da solidi calzari, condotti da valorosi guerrieri ed irresistibili nel loro furore.

60. — Pure un solo elefante insigne, dotato di quella virtù che è il gagliardo furore, sconfigge indubbiamente l' esercito dei nemici. Per i principi la vittoria dipende dagli elefanti, perciò il re si procacci sempre un esercito superiore quanto ad elefanti.

Ecco del *Nîtisâra* di *Kâmandaki* il ventesimo[4] capitolo che tratta dell' opera prestata dagli elefanti, dai cavalli e dai fanti, dei suoli adatti rispettivamente ai fanti, ai carri, agli elefanti, dell' ordinamento relativo alla marcia, della disposizione delle truppe (sul campo di battaglia) e del combattimento manifesto.[5]

E qui finisce pure il *Nîtisâra* di *Kâmandaki*.

CARLO FORMICHI.

---

[1] Emenda: « *sâraṃ dviguṇasâ°* ».

[2] Cf. çl. 56 e la nota relativa all' emendazione: « *duṣṭair adhiṣṭhitam* ».

[3] Cf. Cap. XVI, çl. 11.

[4] Diciannovesimo secondo il testo.

[5] Ossia il « *prakâçayuddham* » opposto al « *kûṭayuddham* » o combattimento insidioso, coperto, sleale.

NEL REGNO DI ANANGA [1]

I.

Fra i pochi testi di cui il dr. Richard Schmidt non potè giovarsi nei suoi recenti e meritori *Beiträge zur indischen Erotik*, se non per qualche citazione nel ÇKD, è da ricordare la *Ratimañjarī*. Di questo trattatello si conserva però nella biblioteca del British Museum una rara stampa singalese (Colombo 1887), che io ebbi occasione di trascrivere durante un soggiorno a Londra nell'estate del 1892. Ora che anche le più autorevoli riviste orientali, come l'autorevolissima della Società Orient. Germanica, non disdegnano di contribuire alla conoscenza dell'ars amandi indiana, [2] non sarà sgradito che anch'io porti qualche pietruzza al Kāmaprāsāda, di cui il collega Schmidt è architetto primo e operosissimo.

Il nostro testo, quantunque abbia anch'esso per autore quel Jayadeva «a writer on all subjects», [3] non è lo stesso che ebbe sott'occhio il traduttore inglese del *Kāmasūtra:* i 125 versi di questo sono nel nostro ridotti a 60. Dei quali soli 20 ritroviamo in altri kāmaçāstra, con varianti più o meno

---

[1] Abbreviazioni: *Beitr.* = *Beiträge zur indischen Erotik*... von R. Schmidt. Leipzig, 1902. ÇKD = Çabdakalpadruma. Mhvy = *Mahāvyutpatti* ed. Minayeff. PW = Sanskrit Wörterb. von Böhtlingk u. Roth. SD = *Smaradīpikā* RM = *Ratimañjarī*.

[2] Vedi *La fiaccola d'Amore* (Çṛngāradīpikā) di Harihara, edita dallo S. nella *ZDMG* 57, 705 — 39.

[3] Cfr. *Beitr.* p. 60. Concorda col sarvaçāstrārthavaktra dell'ultimo çloka.

notevoli. Certamente l'autore attinge a più d'una fonte. Precipua sembra essere la recensione B della *Smaradīpikā:* i versi 14-15, 32-38 del nostro corrispondono ai versi della SD respettivamente citati nei *Beitr.* pag. 422-23, 341, 339, 166-7, 169, 171. Significante è la lezione kṣāra° della recens. B, concordante col nostro testo, mentre la recens. A della SD legge kṣīra°. Ma nei vv. 4-7 Jayadeva ha attinto altrove, chè la SD ha queste definizioni in altro metro: esse concordano invece con quelle della RM citate dall'Apte secondo il ÇKD. D'accordo con ambedue i testi sono i vv. 3 *cd* e 38: ma nè SD rec. B 455 nè 527 sono utilizzati dal nostro.

La parte più interessante di questa RM è la enumerazione dei bandha. Se mettiamo a confronto la SD 588-9, troviamo che solo 5 termini su 16 concordano,[1] se non esattamente nel nome, almeno nella definizione che se ne dà: viparītaka = viparīta 51, ratipāça = ratināga 56, sampuṭaka = ardhasampuṭa 45, ratisundara = ra° 47, kuliça = ku° 46. Degli altri, alcuni sono noti agli erotologi (padmāsana, dhenuka), altri confermati da citazioni del PW (nāgapāda, nara[nṛ]siṃha, utkaṇṭha, siṃhāsana), altri finalmente non si trovano altrove: keçara, hillola,[2] kṣudgāra,[3] vidyādhara; quanto a latāveṣṭa, è notevole che per tutti gli erotologi, da Vātsyāyana al *Pañcasāyaka*, questo termine appartiene non ai bandhāḥ ma ai bāhyaratāni.

I metri usati nella nostra RM sono i seguenti:

çloka 1-3, 8-13, 16-21, 23-60. mālinī 4-5. vasantatilaka 6. upajāti 7,22. çārdūlavikrīḍita 14-15.

Per maggiore perspicuità, ho diviso le strofe in nove gruppi, secondo gli argomenti trattati: è inutile però aggiungere dei sottotitoli.

---

[1] Si sa del resto che nelle denominazioni dei bandha anche gli altri kāmaçāstra variano grandemente; una tabella che mostrasse quali nomi sono costanti o comuni a tutti, sarebbe stata utile aggiunta ai *Beitr.*

[2] Voce ignota al PW: ma si connetta ad hillolay- registrato dal *Dhātupāṭha* come = hindolay.-

[3] Voce non registrata dal PW.

1. natvā sadā Çivaṃ devaṃ nāgarāṇāṃ manoharam
racitā Jayadevena subodhā Ratimañjarī
2. ratiçāstraṃ kāmaçāstraṃ tasya sāraṃ samāhṛtam
suprabandhaṃ susaṃkṣiptaṃ Jayadevena bhaṇyate

---

3. padminī citriṇī caiva çaṅkhinī hastinī tathā
çaço mṛgo vṛṣo 'çvaç ca strīpuṃsor jātilakṣaṇam
4. bhavati kamalanetrā nāsikākṣudrarandhrā
aviralakucayugmā cārukeçī kṛçāṅgī
mṛduvacanasuçīlā gītavādyānuraktā
sakalatanusuveṣā padminī padmagandhā [1]
5. bhavati ratirasajñā nātikharvā na dīrghā
tilakusumasunāsā snigdhanīlotpalākṣī
ghanakaṭhinakucāḍhyā sundarī bhadraçīlā
sakalaguṇasametā citriṇī citravaktrā
6. dīrghātidīrghanayanā varasundarī yā
kāmopabhogarasikā guṇaçīlayuktā
rekhātrayeṇa ca vibhūṣitakaṇṭhadeçā
sambhogakelirasikā kila çaṅkhinī sā
7. sthūlādharā sthūlanitambabhāgā
sthūlāṅgulī sthūlakucā suçīlā
kāmotsukā gāḍharatipriyā yā
nitāntabhoktrī kariṇī matā sā
8. çaçake padminī tuṣṭā citriṇī ramate mṛgam
vṛṣale çaṅkhinī tuṣṭā hastinī ramate hayam [2]

---

[1] Per varianti alle strofe 4–7 vedi il PW s. v. padminī, ci°, çaṅ°, ka°.
[2] Cfr. SD 349.

9. padminī padmagandhā ca mīnagandhā ca citriṇī
çaṅkhinī kṣāragandhā ca madagandhā ca hastinī

---

10. bālā ca taruṇī prauḍhā vṛddhā bhavati nāyikā
guṇayogena rantavyā nārī vaçyā bhavet tadā
11. ā ṣoḍaçād bhaved bālā taruṇī triṃçakā matā
pañcapañcāçatā prauḍhā bhaven vṛddhā tataḥ param
12. phalamūlādibhir bālā taruṇī ratiyogataḥ
premadūtādibhiḥ prauḍhā vṛddhā ca dṛḍhatāḍanāt
13. bālā tu prāṇadā proktā taruṇī prāṇahāriṇī
prauḍhā karoti vṛddhatvaṃ vṛddhā maraṇam ādiçet

---

14. aṅguṣṭhe caraṇe ca gulphanilaye jānudvaye vastike
nābhau vakṣasi jaṅghayor nigaditā kaṇṭhe kapole 'dhare
netre karṇayuge lalāṭaphalake maulau ca vāmabhruvām
ūrdhvādhaçcalanakrameṇa kathitā cāndrī kalā pakṣayoḥ
15. sīmante nayane 'dhare ca galake vakṣastaṭe cūcuke
nābhau çroṇitaṭe manobhavagṛhe jaṅghātaṭe gaṇḍake
gulphe pādatale tadaṅgulitaṭe 'ṅguṣṭhe ca tiṣṭhaty asau[1]
vṛddhikṣīṇatayā samaṃ çaçikalā pakṣadvayor yoṣitām
16. çuklapakṣe vased vāme pādāṅgulikaniṣṭhake
çuklapratipadādau ca kṛṣṇe cādhaḥ pralambate
17. puṃsaḥ savye striyo vāme çukle kṛṣṇe viparyayaḥ
etāni kāmasthānāni jñeyāni nāgaraiḥ sadā
18. balayuktā yadā nārī viparītaratir bhavet
saṃcālya tu kalāsthānaṃ rantavyā kāminī tadā

---

[1] Nella SD, *e* pecca contro il metro, come osserva lo S.

19. netre kaṇṭhe kapole ca hṛdi pārçvadvaye 'pi ca
grīvāyāṃ nābhideçe ca kāmī cumbati kāminīm

20. mukhe jaṅghe nitambe ca jaghane madanālaye
stanayugme sadā prītiḥ kāmī cumbati kāminīm

21. premnā striyaṃ samāliṅgya çītkāraṃ mukhacumbanam
kaṇṭhāsaktam punaḥ kṛtvā gāḍhāliṅganam ācaret

22. vidhṛtya hastau jaghanopaviṣṭaḥ
çītkṛtya vaktre ca mudā pracumbya
bhage ca liṅgaṃ stanamardanaṃ ca
datvāpi kṛtvā praramec ca kāmī

23. ketakyagratamaṃ (?) kṛtvā nakhāṃs[1] . . . . caiva vā
pṛṣṭhe ca jaghane yonau datvā kāmī ramet striyam

24. nakharomāñcitaṃ kṛtvā dantenādharapīḍanam
grīvām ākṛṣya yatnena yonau liṅgena tāḍayet

25. liṅgapraveçanaṃ kṛtvā dhṛtvā gāḍhaprayogataḥ
pārçvadvayena sampīḍya niḥspṛhaṃ tāḍayed bhagam

26. samāliṅgya striyaṃ gāḍhaṃ stanayugme ca mardanam
yonau nābhau ca saṃmardya niṣṭhuraṃ liṅgatāḍanam

27. keçaṃ kareṇa saṃgṛhya dṛḍhaṃ saṃtāḍayed bhagam
vadane cumbanaṃ kṛtvā bhagaṃ hastena mardayet

---

28. kucaṃ kareṇa saṃmardya pīḍayed adharaṃ dṛḍham
ramaṇam padmabandhena padminī ratim ādiçet

29. çītkāraṃ cumbanaṃ pīḍā gale haste ca cumbanam
kṣaṇe kṣaṇe stane hastaṃ citriṇī ratim ādiçet

30. strīpuṃsayos (!) tathānyonyaṃ bhage liṅge ca cumbanam
ramaṇaṃ tu tathā gāḍhaṃ çaṅkhinī ratim ādiçet

---

[1] Tre akṣara mi furono qui illeggibili.

31. keçaṃ kareṇa saṃgṛhya sudṛḍhaṃ gajabandhanam
bhagaṃ kareṇa saṃtāḍya hastinī ratim ādiçet

---

32. kūrmapṛṣṭhaṃ gajaskandhaṃ padmagandhaṃ sugandhi yat
alomakaṃ suvistīrṇam pancaitad bhagam uttamam
33. çītalaṃ nimnam atyuccaṃ gojīhvāsadṛçam param
ity uktaṃ kāmaçāstrajñair bhagadoṣacatuṣṭayam [1]
34. musalaṃ vaṃçakavīraṃ dvividhaṃ liṅgalakṣaṇam
sthūlaṃ musalam ity uktaṃ dīrghaṃ vaṃçakavīrakam
35. strījito gāyakaç caiva nārīsattvaparaḥ sukhī
ṣaḍaṅgulaçarīraç ca sa çrīmān çaçako mataḥ [2]
36. çreṣṭhas tu dhārmikaḥ çrīmān satyavādī priyaṃvadaḥ
aṣṭāṅgulaçarīraç ca rūpayukto mṛgo mataḥ
37. upakāraparo nityaṃ strījitaḥ çleṣmalaḥ sukhī
daçāṅgulaçarīraç ca manasvī vṛṣabho mataḥ
38. kāṣṭhatulyavapur dhṛṣṭo mithyāvākyaç ca nirbhayaḥ
dvādaçāṅgulaliṅgaç ca daridraç ca hayo mataḥ

---

39. na ramante yadā nāryas tṛptā vā ramate ca yā
nānābandhāṃs tathā vakṣye rantavyāḥ kāmibhiḥ striyaḥ
40. padmāsano nāgapādo latāveṣṭo 'rdhasampuṭaḥ
kuliçaḥ sundaraç caiva tathā keçara eva ca
41. hillolo narasiṃho 'pi viparītas tathāparaḥ
kṣudgāro dhenukaç caiva utkaṇṭhaç ca tataḥ paraḥ
siṃhāsano rati[r]nāgo vidyādharas tu ṣoḍaça

---

[1] 32–33 offrono qui migliore lezione che non nella SD. p. 341. Si può forse correggere nello çl. 2 *a* cālpa-sasyandaṃ?
[2] Per varianti ai vv. 35, 36, 38 vedi PW s. v. ça°, mṛ°, ha°.

42. hastābhyāṃ ca samāliṅgya nārīṃ padmāsanopari
ramed gāḍhaṃ sadākṛṣya bandho 'yam padmasaṃjñakaḥ

43. pādau skandhayuge hastau ksipel liṅgam bhage laghu
praramet kāmuko nārīm bandho nāgapādo mataḥ

44. bāhubhyām pādayugmābhyāṃ veṣṭayitvā ramet striyam
laghu liṅgaṃ tāḍayet yonau [1] latāveṣṭo 'yam ucyate

45. strīpādāv antarīkṣe tu kiṃcid bhūmau ca jānuni
stanayor mardanam pīḍā bandho 'yam ardhasampuṭaḥ [2]

46. strīpādadvayam āsphālya haṭhāl liṅgasya tāḍanam
yonim āpīḍayet nārī [3] bandhaḥ kuliçasaṃjñakaḥ

47. nārīpādadvayaṃ svāmī dhārayed ūrddhvadeçataḥ
kucau dhṛtvā pibed vaktram bandho 'yaṃ ratisundaraḥ

48. striyā jaṅghe samāpīḍya dorbhyāṃ ca bhujamardanam
punaḥ prapīḍayed yonim bandhaḥ keçarasaṃjñakaḥ

49. hṛdi kṛtvā striyāḥ pādau karābhyāṃ dhārayet karau
yatheṣṭaṃ tāḍayed yonim bandho hillolasaṃjñakaḥ

50. pādau sampīḍya yonau ca haṭhāl liṅgapraveçanam
haṣtayor veṣṭanaṃ gāḍham bandho nṛsiṃhasaṃjñakaḥ

51. pādam ekam ūrau kṛtvā dvitīyaṃ kaṭisaṃsthitam
nārīṃ ca praramet kāmī viparītas tu bandhakaḥ

52. pārçvopari pādau kṛtvā yonau liṅgena tāḍayet
bāhubhyāṃ tāḍayed gāḍhaṃ kṣudgāro bandha eva saḥ

53. suptāṃ striyam samāliṅgya svayaṃ supto ramet punaḥ
yal liṅgaṃ cālayed yonau bandho 'yaṃ dhenukaḥ smṛtaḥ

---

[1] Il metro è guasto anche nella citazione del ÇKD. Il Böhtl. propose l' emendazione salingatāḍanaṃ.

[2] Cfr. PW s. v. samputa.

[3] Certo svista per kāmī.

54. nārīpādau ca hastena dhārayed galake punaḥ
yatnārpitakaraḥ[1] kāmī bandhaç cotkaṇṭhasaṃjñakaḥ
55. svayaṃ jaṅghādvayaṃ bāhau kṛtvā yoṣitpādadvayam
stanau dhṛtvā ramet kāmī bandhaḥ siṃhāsano mataḥ
56. pīḍayed ūruyugmena kāmukaḥ kāmukīṃ yadā
rati[r]nāgaḥ samākhyātaḥ kāminīnāṃ manoharaḥ
57. nāryāç coruyugmaṃ dhṛtvā karābhyāṃ tāḍayet punaḥ
ramayen nirbharaṃ kāmī bandho vidyādharo mataḥ

---

58. striyam ānīya yatnena vidhṛtya caraṇadvayam
vaçaṃ nayati yaḥ kāmī ratiçāstravicakṣaṇaḥ
59. ratiçāstraṃ samākarṇya bandhān padmādi ṣoḍaça
nānāvidharatiṃ kuryāt kāminīkāmuko janaḥ
60. sarvaçāstrārthavaktreṇa Jayadevena dhīmatā
mañjarīṃ ratiçāstrasya kṛtā nītā samāptatām

---

iti çrī-Jayadevena kṛtā Ratimañjarī samāptā.

II.

Nè a pag. 33-34, nè nei *Nachträge* (p. 941), lo Schmidt ricorda il ms. fiorentino (n° 90 nel catalogo dell'Aufrecht) dell'*Anangaranga*. Esso è incompleto, mancando l'introduzione ed essendo andato perduto un foglio; appartiene, per quanto ho potuto accertare col confronto delle strofe edite nei *Beitr.*, alla stessa recensione di cui si è giovato lo S. Basterà dunque

---

[1] PW stanārpita°.

ch' io dia l' elenco dei capitoli e il numero dei versi in ciascuno di essi:

I 1-20, ity Anangarange padminyādijātivarṇanaṃ nāma prathamaḥ sthalaḥ.

II 1-18.... candrakalānirūpaṇaṃ....

III 1-26.... jātibhedaviçeṣapūrvasuratabhedanirū°....

IV 1-39.... sāmānyadharmanirū°....

VI [manca il f. 13. Dal VI 17 *b* al 59 inclusivam. (garbhastambhanam) due fogli scritti da altra mano: termina al foglio 14 col kucasaṃskāraḥ].

VII.... vaçīkaraṇādinirūpaṇaṃ....

VIII.... vivāhādi-uddeçanirū°....

IX 1-41.... bāhyasambhoga....

X 1-65.... sambhoga....

Data: saṃvat 1767 varṣe puṣyavada 13 somavāre. Sono aggiunti due o tre versi del *Ratirahasya:* smaradaçā daçaiva syuḥ ecc.

III.

A chi vorrà estendere le ricerche erotologiche fuori del campo sanscrito, saranno offerti copiosi materiali dal Canone buddistico, dalla immensa e vivace varietà del *Jātaka* non meno che dalle monotone e schematiche pagine del *Vinaya.* Di quest' ultimo, due parti del *Mahāvibhaṅga* sono prima di tutto da considerare come fonte precipua: la prima sezione del *Pārājika* e i primi cinque capitoli del *Sanghādisesa.* Come è noto, questa parte delle regole disciplinari si può solo consultare nell' originale pāli, sia nella *editio princeps* di H. Oldenberg, sia nella stampa siamese: io ebbi sott'occhio solo quest' ultima. La prima sezione del *Pārājika* è dedicata al più grave e odioso dei peccati che un monaco buddista possa commettere, l'abrahmacariyā. Anche qui si manifesta, con esagerazione maggiore (ed è tutto dire!) che non nei kāmaçāstra la mania classificatrice degli Indiani e lo sforzo di racchiudere in determinate categorie ogni possibile caso di infrazione alla regola prima enunciata. Qui lo Schmidt avrebbe potuto trovare registrati, oltre a quelli di bestialità e di incesto, così rari nella

letteratura sanscrita, casi di νεκροφιλία [1] da lui invano in essa cercati [2] e che per l'onore dell'umanità vogliamo credere una pura (o meglio impura) invenzione dei redattori del *Vinaya*, procedenti con tutta la pedanteria indiana anche nelle più disgustose oscenità. Ai molteplici *bandha* dell'erotologia sanscrita fanno qui degno riscontro i 54 casi di illecito methunaṃ dhammaṃ e la lista degli yabhanasthānāni della dissoluta Supabbā; e nella triplice distruzione del sangama *vacca-magge, passāva-magge, mukhe*, troviamo bensì corrispondere il terzo all'auparisṭaka e il primo a ciò che Vātsyāyana cita fra i citraratāni dei soli Meridionali, [3] ma per il secondo nulla hanno i kāmaçāstra di corrispondente.

Copioso materiale offrono inoltre le esemplificazioni del *Sanghādisesa*. Il primo capitolo riguarda la sukka-visaṭṭhi (çukravisṛṣṭi), condannabile in quanto è sañcetanikā, con una lunghissima e stomachevole enumerazione di « casi intenzionali » (mocanādhippāyo). Il secondo si occupa del kāyasaṃsagga (°sarga), solamente in quanto serva a bāhyaratāni. [4] Il terzo [5] è volto al biasimo di quel bhikkhu (yo... otiṇṇo vipariṇatena cittena mātugāmaṃ duṭṭhullāhi vācāhi obhāseyya, yathā' yaṃ yuvā yuvatiṃ methunūpasaṇhitāhi ». Nel quarto [6] si parla del bhikkhu « yo... otiṇṇo vipari° ci° mātugāmassa santike attakāmaparicariyāya vaṇṇaṃ bhāseyya, etad aggaṃ, bhagini, pāricariyānaṃ yā mādisaṃ sīlavantaṃ kalyāṇadhammaṃ brahmacāriṃ etena dhammena paricareyyā ' ti methunūpaṇhitena ». Nel quinto finalmente è vituperato il monaco « acting as a

---

[1] I colpevoli sono chiamati sīvathik-aṭṭhikā. L'etimologia di sīvathikā (cimitero) è dubbia: e dubitando, il Childers pensò a çava. Si cfr. anche σήπ-ω, σαπ-ρό-ς.

[2] Cfr. la sua più recente opera *Liebe und Ehe in Indien*. Berlin, 1904, pag. 253.

[3] *Kāmasūtra* pag. 145 in fine: adhorataṃ pāyāv api Dākṣiṇātyānām.

[4] Altrimenti rientrerebbe nelle categorie del Pārājika.

[5] Nella lista della Mhvy. § 258 si ha per questa colpa il termine maithunābhāṣaṇam.

[6] Mhvy.: paricaryāsaṃvarṇanam.

go-between ».[1] Gli altri otto capitoli non interessano il nostro argomento.

Come per la terminologia religioso-filosofica, così anche per la erotica i buddisti si allontanano dai brammani: oltre alle voci sparsamente citate, si badi all'uso speciale, nei capitoli suddetti, delle voci aṅgajātaṃ, sādiyati, maggo, asuciṃ (mucci), ecc. Peculiare è pure la distinzione in itthi, puriso e paṇḍako, suddivisi ciascuno nelle tre classi di manussa —, amanussa —, tiracchānagati —.

IV.

Aggiungo alcune note prese durante la lettura dei *Beitr.*, non inutili come paralleli o accenni ad ulteriori ricerche.

Alla pratica dell'aupariṣṭaka perfino da parte dei brammani allude un luogo del Bhāg. Purāṇa, citato dal dr. Belloni-Filippi in *GSAI* V 26, 26.

Fra i luoghi classici biasimanti il pitṛsadananivāsa, viene prima alla memoria la strofa (115) della *Çakuntalā*: satīm api. Anche i buddisti la pensavano egualmente su questo punto: si legga nel *Jātaka* (n° 533 ed. Fausb. V p. 433): «... bhariyaṃ ñātikule na vasaye... bhariyā ñātikule padussati... » con l'annotazione del commentatore.

Urvaçī, la cortigiana celeste, prototipo delle terrestri, si nutriva ogni giorno con una sola goccia di burro liquefatto e ne restava più che sazia.[2] Con questo tratto, conservato nei racconti del Harivaṃça e del Viṣṇupurāṇa,[3] non potrebbe stare in qualche relazione il » parimito ' bhyavahāraḥ » del *Kāmasūtra* p. 318?

---

[1] Cfr. Childers. *Pāli Dict.* s. v. sañcarittaṃ. Il saṃcaritra della Mhvy. dà piena ragione al suo « more probably ». Le punizioni per le colpe del saṅghādi° sono comprese sotto l'unico titolo di « sukkavisaṭṭhi »; si veda il *Cullavagga* III 1-19.

[2] RV X 95,16: ghṛtasya stokaṃ sakṛd eva āçnāṃ | tād evedaṃ tātṛpāṇā carāmi.

[3] Cfr. Geldner in *Ved. Stud.* I 282.

A pag. 307 dei *Beitr.* sarebe stato opportuno aggiungere la enumerazione dei catvāri virahiṇāṃ vinodasthānāni, che Mallinātha *ad Megh.* 103 (ed. Stenzler) riporta dalla *Guṇapatākā.* Si cfr. lo stesso Mall. *ad v.* 85.

Fra gli erotologi i cui nomi non figurano nei *Beitr.* e sui quali spero ritornare più tardi, ricorderò qui il re Sunanda, figlio di Kṣitinanda, chiamato nella *Rājataranginī* I 339 prakhyāta-Smaraçāstra-kṛt e Someçvara-deva, se il suo *Suratotsava* è, come parrebbe dal titolo, un testo erotico.

La grande miniera del Mahābhārata non mancherà di dare anch'essa, quando sia completamente esplorata, più materiali illustrativi al kāmaçāstra: dall'esempio del gergo adoprato da Vidura nei suoi avvertimenti ad Yudhiṣṭhira,[1] esempio che ci richiama ai mlecchitavikalpāḥ del *Kāmasūtra* (p. 33, l. 9), all'accenno agli apadravya nella famosa diatriba di Pañcacūḍā.[2] Le allusioni erotiche abbondano particolarmente nel *Virāṭaparvan;* il travestimento dei Panduidi e di Draupadī e il loro soggiorno alla corte raffinata del re dei Matsya, i tentativi di seduzione del libertino Kīcaka,[3] le frequenti descrizioni della bellezza femminile, danno alla prima parte di questo libro un'impronta particolare di mollezza e voluttà.[4] L'esistenza e la popolarità di una specie di « libro delle bellezze

---

[1] Mbh. I 145, 20 segg. Cfr. su questo luogo le acute osservazioni del Ludwig *Das Mbh. als Epos* etc. Prag, 1896 p. 2-5. Di un *argot* delle cortigiane parla la Rājatar. IV, 664: yo yo veçyākathābhijño yo yo narmavicakṣaṇaḥ | sa sa tatpriyatāṃ lebhe na çūro na ca paṇḍitaḥ ||

[2] Mbh. XIII 38, 22. Cfr. Nīlak. *ad v.* e nota anche le sue glosse al libro IX 44, 13-14!

[3] Quanto affine questa figura di miles gloriosus al çyāla di Çūdraka! Chi sostiene essere varie parti del IV l. una tarda interpolazione, potrebbe citare opportunamente espressioni come il « cāru jaghanaṃ saritpulinasaṃnibham » (IV 14, 23) — del gusto di quella del Raghuvaṃça XIX 40 — e le artificiosità nalodayane del sūpakartā = su + upakartā, ecc. (IV, 2, 1) e dei finti — e pur veri — nomi degli altri fratelli e di Draupadī.

[4] Anche nelle descrizioni guerresche sono significanti similitudini come questa (IV 33, 9): tam unmathya Suçarmā'tha yuvatīm iva kāmukaḥ | syandanaṃ svaṃ samāropya ecc.

della donna », è dimostrata dalle parole rivolte dalla regina alla finta Sairandhrī (IV, 9, 10)

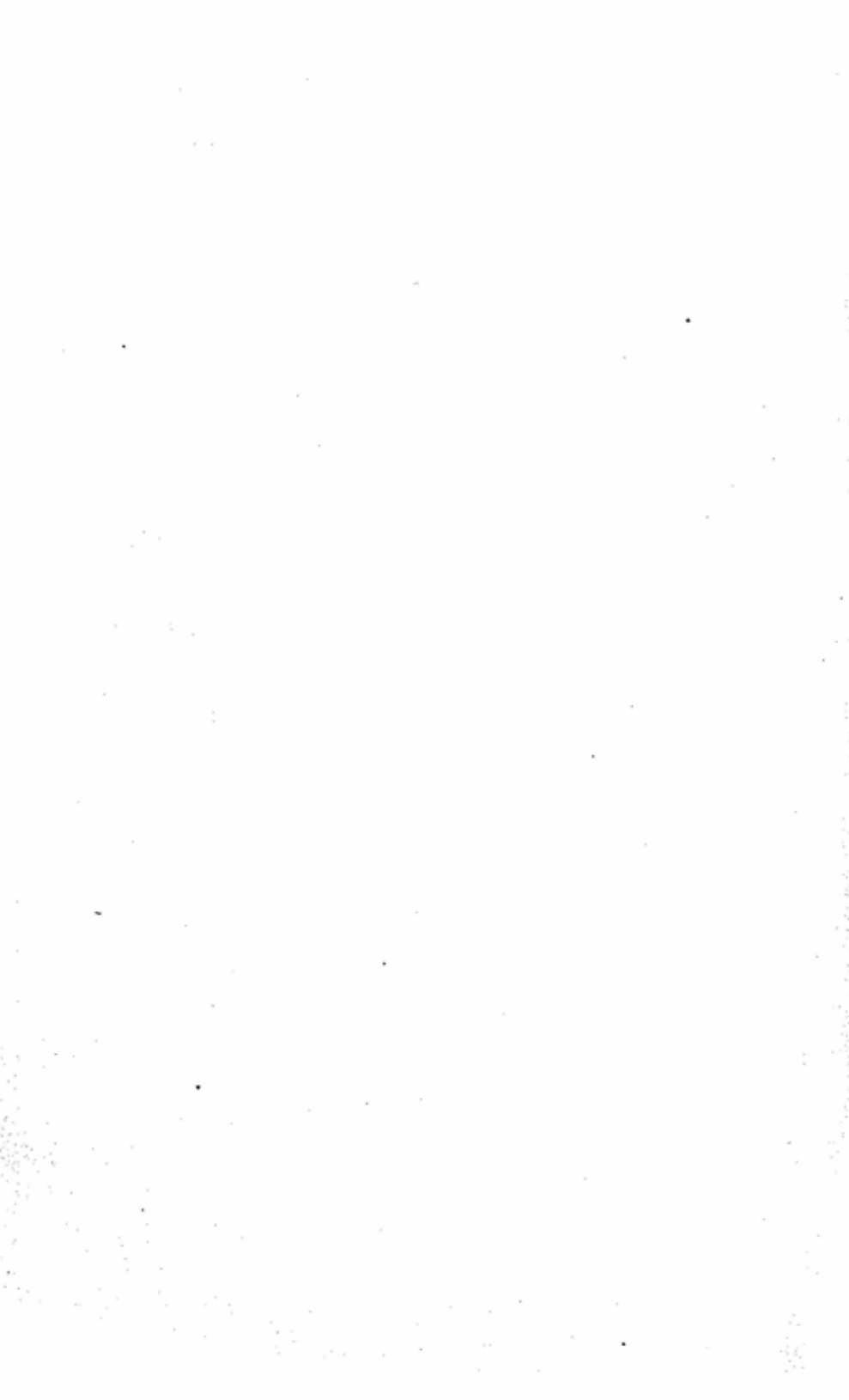
trigambhīrā ṣaḍ-unnatā
raktā pañcasu rakteṣu

ad intendere esattamente le quali provvede il commento di Nīlakaṇṭha.[1] Non è maraviglia che gli indiani, così sottili classificatori anche nell'ars amandi, possedessero fin da un tempo assai remoto elenchi simili a quelli che ritroviamo, fra gli altri, nelle *Soixante et douze biautés qui sont en dames* dell'antica letteratura francese[2] e nelle *Achtzehen schoen einer junkfrau* del più grande fra i Meistersinger.

P. E. Pavolini.

---

[1] triṣu: çabda-buddhi-nābhīṣu gambhīrā; ṣaṭsu: nāsikā-'kṣi-dvaya-çrotra-nakha-stana-kṛkāṭikāsu uttānā; pañcasu sthāneṣu: pāda-pāṇitala-netrānt-oṣṭhajihvā-nakheṣu...

[2] Cfr. R. Renier *Il tipo estetico della donna nel medio evo*. Ancona 1885 p. 119-20 e 190-92.

NOTERELLE ALLA BHAGAVADGĪTĀ

II, 46. — Contro l'interpretazione da me proposta nell'*Album Kern* (Leide, 1903, p. 141-143) scrive il dr. F. Belloni-Filippi nella ZDMG, LVIII p. 379-82, sostenendo, per motivi intrinseci ed estrinseci, la spiegazione del commentatore Nīlakaṇṭha, che poco differisce da quella di Rāmānuja. Dei primi motivi non posso che riconoscere la giustezza e confessare la loro validità contro la mia ipotesi. Dei secondi, non sono egualmente persuaso. Il dr. B.-F. afferma che i commentatori indiani, Çankara, Rāmānuja, Nīlakaṇṭha non hanno mai pensato a separare samplutodake da udapāne. Invece, non solo Çankara (con quelli che ne seguono la interpretazione: la *Padabodhinī*, Jñānadeva, M. Nath Dutt), ma anche Çrīdhara, stabilendo l' antitesi fra un piccolo serbatoio o pozzo e una grande cisterna ricolma d' acqua, vengono a distaccare samplu° da uda°. Le loro interpretazioni differiscono dalla mia in ciò, che in quelle è *confrontato* l'uso del pozzo e della cisterna, e in questa affermato che il pozzo *non serve* quando c' è la cisterna. Che poi udapāna debba essere « ein grosser Brunnen » solo perchè in un altro luogo lo troviamo accompagnato da mahat, mi riesce strano: l' epiteto dimostra, al contrario, che si può anche parlare di un alpodapāna: basta del resto scorrere le citazioni del PW. *s. v.* udapāna per trovare più esempi in quest' ultimo senso, dal luogo di Manu [1] al significante « udapāna-maṇḍūka ». Nè so vedere perchè la « dimensione » piuttosto che la « quantità » dovrebbe contradire alla

---

[1] VIII, 248. Kullūka rende qui uda° con kūpa « pozzo ».

spiegazione di samplutodake. Quanto alla cesura irregolare, non pochi altri esempi se ne hanno, nè tali libertà debbono sorprendere in testi metrici, che altre più se ne permettono.

Aggiungerò che il poeta non intende confrontare « diese ungeheuere Masse » degli inni vedici « mit einem kleinen Brunnen », ma bensì l' *utilità* che dall' una e dall' altro si può ricavare: il tertium comparationis sta nella parola *artha.*

Ho creduto necessario accennare a questi argomenti per mostrare che dal lato formale almeno la mia interpretazione era sostenibile. Ma le ragioni intrinseche addotte dal dr. B.-F.[1] e le acute osservazioni aggiunte in proposito dal prof. Jacobi (*l.* c. pag. 383-85) mi inducono, se non ad abbandonare del tutto la mia ipotesi, a ritenerla seriamente scossa.

V, 13. [2] — Alle metafore di cui si può seguire l' uso per più secoli, attraverso vari stadi della lingua e della letteratura, appartiene il navadvāra pura. Il P. W. *s. v.* navadvāra e navamukha registra vari esempi, dal più antico dell' AV. a quelli del Kumāra-Sambh. e del Bhāg.-Purāṇa: si aggiunga la graziosa immagine negli I. S.[2] 258 (1238).

Le « nove aperture » sono ricordate anche nella letteratura buddistica: « kāyaṃ navacchiddaṃ » troviamo nel Jātaka (ed. Fausb. I pag. 6, v. 35); e in un capitolo della Rasavāhinī (85, 14) il corpo umano è chiamato « addacammapaṭicchanno navadvāro mahāvaṇo » (una gran piaga dalle nove porte, coperta di pelle umida), nel quale le bevande e i cibi più squisiti

ekadvāreṇa pavisitvā
navadvārehi sandati

(entrati per una porta, sgocciolano da nove porte). Le porte sono undici (puram ekādaçadvāram), se, come nella Kaṭha-Up.,

---

[1] Alle due strofe degli I. S. ch' egli cita come raffronto, si potrebbe opportunamente aggiungere quel di Bhartṛhari II, 49

kūpe, paçya, payonidhāv api ghaṭo gṛhṇāti tulyaṃ jalam

cioè, nella bella traduzione di Emilio Teza:

Attinge tanto d'acqua, e il puoi vedere,
o nel mare o in un pozzo il tuo bicchiere.

[2] Anche VIII, 12. XIV, 11.

si conti anche l' ombelico e l' apertura « at the top of the head through which the Self escapes » (M. Müller, *The Upanishads* II pag. 18). È da notare il rapporto che ha la nostra metafora con la etimologia di *puruṣa* da *pur* (!), comune fra i grammatici indiani.

A questa espressione accenna anche W. L. Holland nell' *Or. und Occ.* I, 196 rimandando, per paralleli iranici, al secondo volume della *Geschichte des Altertums* del Duncker, seconda ediz.,[1] 1855 p. 392, e riportando un'analoga metafora della *Vrîdankes Bescheidenheit* : « Niun venster ieslich mensche hât » (Nove finestre ogni uomo ha, ecc.). Ricorderò infine l'espressione del Locke « man's senses are the gates by which all human knowledge enters » (cfr. Morley, *Engl. Lit.* pag. 73).

X, 22. — Il Sāmaveda non sarà stato scelto solamente « per la dolcezza che gli viene dal canto » come spiega, con sobrietà in lui rara, Nīlakaṇṭha. In un testo con tendenze antibrammaniche, si penserebbe al luogo del Taittirīya-brāhmaṇa cit. dal Muir, *S. T.* I p. 17; ma qui molto probabilmente si tratterà invece di una concezione come quella della Chāndogya-Up. I, 1, 2, per il cui svolgimento si confronti l'Oldenberg, *Buddha*[4] pag. 25, *nota.*

X, 33. — Anche senza ricorrere alla spiegazione mistico-allegorica di Nīl. è chiaro che l' *a* e il *dvandva* sono qui scelti soprattutto perchè « primi » nella serie delle lettere e dei composti. Ma ciò presuppone l' esistenza di una terminologia grammaticale già sviluppata ed entrata nell' uso generale. Il prof. Jacobi dimostra, nell' articolo sopra citato, che l'Uttaramīmāṃsā-Sūtra è certamente anteriore alla composizione della Bhagavadgītā. Non può forse considerarsi come un altro dato cronologico l' esistenza di sūtra grammaticali?

P. E. Pavolini.

---

[1] La citazione dev'essere errata : la *prima* edizione — la sola che potei confrontare — è del 1867 e in essa nulla trovai che si riferisse alla parola in questione.

Il neopersiano dice, con immagine differente ma tolta anch' essa dall' architettura, cār-dīvār = quadrimuralis.

LA SUPPOSTA INFLUENZA SEMITICA

sul sistema numerale indogermanico.

Johannes Schmidt in una famosa Memoria intitolata « Die Urheimat der Indogermanen und das europäische Zahlsystem » e inserita nelle Pubblicazioni della R. Accademia Prussiana delle Scienze (1890) affermò l' esistenza di antichissimi rapporti di civiltà fra Semiti e Indogermani, e si valse di tale argomento per accreditare l' opinione che colloca nell' Asia il centro d'espansione delle genti indogermaniche. Le prove su cui si basano le sue affermazioni sono queste due: la presenza di voci d' origine semitica nel lessico indogermanico, [1] e il fatto che in alcune lingue il sistema numerico decimale proprio degli Indogermani appare contaminato da un sistema duodecimale o sessagesimale che sappiamo essere stato in uso presso i Babilonesi. Questi fatti segnalati dal celebre glottologo tedesco, e sopra tutto le conseguenze che egli ne deduceva per la preistoria dei popoli europei, furono materia di viva discussione fra i dotti, giacchè gli uni ammisero i primi ma non le seconde, e altri impugnarono queste e quelli. A me non importa in questo momento la questione dell' « Urheimat. » Mi propongo soltanto d' esaminare il secondo dei fatti indicati dallo Schmidt; e a far ciò m' induce un recente articolo di R. Meringer (IF. 16. 166 segg.) che tratta la questione.

---

[1] Su questo fatto aveva già insistito F. Hommel proponendo anche altri raffronti che lo Schmidt non ammette.

Cominciamo dallo stabilire quali sono, secondo lo Schmidt e gli altri che aderiscono alla sua dottrina, le tracce del sistema sessagesimale o duodecimale nelle lingue della nostra famiglia. È stato osservato che in certe lingue i nomi delle diecine dal 70 (o dal 60) in su sono formati in modo diverso da quelli delle diecine dal 20 al 60 (o al 50) inclusive, sicchè il 60 appare in esse come il punto in cui convergono, o da cui divergono, due serie distinte. In greco, in latino e in irlandese la prima serie consta di voci composte il cui primo membro è un numero cardinale, laddove nella seconda cotesto primo membro è, o pare che sia, un ordinale. Gr. *πεντήκοντα ἑξήκοντα* lat. *quinquāginta sexāginta* ant. irl. *coica sesca*: gr. *ἑβδομήκοντα ὀγδοήκοντα ἐνενήκοντα* lat. *septuāginta octuāginta nōnāginta* ant. irl. *sechtmoga ochtmoga*. Nelle lingue germaniche le diecine 20-60 sono formate con un tema **tigu-* (estratto dallo strum. pl. **teγund-miz*, idg. **dekm̥t-*) p. es. got. *fimftigjus saíhstigjus* a. a. t. *finfzug sehzug*, mentre in 70-100 compare un'altra formazione ancora non bene spiegata: got. *sibuntēhund ahtaútēhund niuntēhund taíhuntēhund* a. a. t. *sibunzo ahtozo *niunzo zehanzo.*[1] Nell'indiano e nell'iranico la divergenza si nota fra il 50 e il 60: ai. *pañcāçát-* av. (Acc.) *pančāsatəm*: ai. *ṣaṣṭi- saptatí- açītí- navatí-* av. (Acc.) *xšvaštīm haptāitīm aštāitīm navaitīm*. In queste lingue i numeri della seconda serie sono nomi collettivi che significano 'un gruppo di sei, di sette.... (intendi: diecine)'. — Si osserva poi che i numeri 11 e 12 nelle lingue germaniche sono formati diversamente dagli altri della seconda diecina: p. es. got. *ainlif twalif* a. a. t. *einlif zwelif*: got. *fidwōrtaíhun* (14) a. a. t. *drîzehan* (13). — Inoltre si nota che il 60 e i suoi multipli hanno acquistato talvolta una speciale importanza: p. es. in latino 60 e 600 servono a esprimere una quantità indeterminata. Nell'antico nordico la voce *hundrað* (rispondente al ted. *hundert* '100') voleva dire più spesso '120' che '100', e analogamente *þúsund*

---

[1] Nell'a. a. t., a partire dal secolo IX, compaiono le forme analogiche *sibunzug ahtozug niunzug zehanzug* colle quali sparisce ogni distinzione fra le due serie.

(ted. *tausend*) '1200' e '1000'.[1] Nell' odierno tedesco *Grosshundert* vale '120'.

Su questi dati di fatto si possono fare alcune osservazioni. Prima di tutto è certo che in greco e in latino i nomi delle diecine 70-90 contengano l'ordinale invece del cardinale? In ἑβδομήκοντα e in ὀγδοήκοντα sembra che ciò realmente sia, ma è vero altresì che queste due forme si possono spiegare anche diversamente.[2] Quanto a ἐνενήκοντα è inutile pensare a un **enn̥ueno-* 'nōno-'; più semplice è spiegarlo dal cardinale **enn̥uen-* coll' aggiunta di un η propagatosi da πεντήκοντα. In latino poi è assolutamente erroneo parlare di ordinali. Intanto *septuāginta* non può venire da **septumāginta*, ma deve il suo *-uā-* all' influsso di *quinquāginta*. Da **octŏvāginta* potrebbe derivare normalmente *octuāginta*, ma il guaio si è che *octuāginta* è una forma tarda e volgare, rifatta evidentemente su *septuāginta*.[3] Rimane *nōnāginta*, che potrebbe essere da **novenāginta* ma più facilmente starà per **nōnginta*, come *sexāginta* per **sexginta*, coll'*ā* propagatosi da *quadrāginta*. In irlandese il fenomeno è limitato a 70 e 80; per 90 bisogna ammettere che esistesse un **nōⁱcha* (cfr. *nōⁱchtech* 'novantenne').

Nelle lingue arie e germaniche non si può contestare l'esistenza di due tipi distinti nella serie delle diecine: si tratta di vedere se è necessario ricorrere all'ipotesi dell' influenza babilonese per trovarne la spiegazione.

È un fatto che molte lingue mostrano anomalie come queste nella formazione delle serie numeriche, senza che perciò siamo obbligati a pensare a un influsso venuto dal di fuori. Già dal Hirt IF. 1.470 fu notato che gli ordinali fino al 6° inclusivamente sono formati col suffisso *-to-* (gr. πεμπτός ἑκτός lat. *quintus sextus*), mentre dal 7° al 10° compare il suffisso *-o-* ovvero *-mo-* (gr. ἕβδομος ὄγδοος lat. *septimus octāvus*

---

[1] Cfr. Noreen in Grdr. d. germ. Phil. I¹ 509; Bethge in Laut- u. Formenl. d. altgerm. Dial. 562, 656 sgg.

[2] Brugmann Gr. Gr.³ 215.

[3] Su *octuāginta* si vedano Skutsch Forsch. I 23 sg. e Neue Formenl. II³ 286 sgg.

nōnus decimus).[1] Ma si possono citare altri esempi. In latino di fronte a *quindecim sedecim septemdecim* abbiamo *duōdevīgintī undevīgintī.*[2] Le lingue romanze presentano un' interruzione fra il 16 e il 17 (it. *quindici sedici* fr. *quinz seize* eng. *kindeš saideš*: it. *diciassette* fr. *dix-sept* eng. *dišset*) oppure fra il 15 e il 16 (sp. *catorce quince* pg. *quatorze quinze*: sp. *dieciséis* [*diez y seis*] pg. *dezaseis.*[3] Ciò risale al latino tardo e volgare. Prisciano II 412, 24 presenta così la serie dei numeri: .... *quindecim, sedecim, decem et septem, decem et octo, decem et novem, viginti*; e ciò è anche confermato dal materiale epigrafico p. es. *decedocto* (Marin. Inscr. Alb. p. 175) *X octo* (CIL. 5.3897) *decem novem* (ib. 4370).[4] Il neo-greco, mentre serba per 11 e 12, leggermente modificate nella pronunzia, le antiche forme, ha sostituito al tipo τρεισκαίδεκα.... un nuovo tipo δεκατρεῖς δεκατέσσερις.... δεκαννjά. — Nell'antico slavo le unità da 5 a 10 furono sostituite (come nell'ario le diecine da 60 in su) da un collettivo: *pe"tĭ* (propriamente 'un gruppo di 5', 'una

[1] Ciò non può dirsi in modo assoluto, giacchè il greco ci offre εἴνατος ἔνατος (9°) e δέκατος (10°). Hirt Gr. L. u. Fl. 318 spiega δέκατος (got. *taihunda* lit. *desximtas*) da **dekm̥t-os*, ed *ἐνϜατος per attrazione di δέκατος. Brugmann K. vgl. Gr. 371 (cfr. anche 321, 328 e 363) ammette per 10° due forme idg. **dekm̥mós* (ai. *daçamá-* lat. *decimus* irl. *dechm-ad*) derivato da **dekm̥* '10', e **dekm̥tós* (gr. δέκατος a. sl. *dese"tŭ* ecc.) da **dekm̥t-* 'diecina'. Per 9° stabilisce tre forme idg. *nevn̥nós* (lat. *nōnus*) **nevm̥mós* (ai. *navamá-* irl *nōm-ad*) rifoggiata su **dekm̥mós*, e **neun̥tós* o **enun̥tós* (gr. *ἐνϜατος got. *niunda* ecc.).

[2] *octodecim* Liv. 39. 5. 14 non è lezione sicura; *novemdecim* Liv. 3. 24. 10 che leggesi in alcune edizioni non è dato dai codici. Se tali forme sono esistite, si tratta per altro di tardi rifacimenti analogici.

[3] L'ant. sp. ci offre anche per 14, accanto a *quatorze*, la forma *deez é quatro.*

[4] Questo genere di formazione ricorre talora anche con numeri inferiori al 17, e ciò spiega le forme spagnuole. P. es. *decem duae* CIL. 6. 1261, o *decem sexs* CIL. 5. 3082. Da questi si debbono tenere distinti gli esempi letterarî come *decem et tres* (Cic. pro Roscio 7. 20), *decem et quinque* (Curt. 3. 3. 14).

πεντάς') *šestĭ deve*ⁿ*tĭ dese*ⁿ*tĭ* (*dese*ⁿ*t*-).[1] Da ciò spiegasi la regola sintattica che fino a 4 il numerale concorda col sostantivo, mentre coi numerali da 5 in su il sostantivo è posto al genitivo plurale, e la conseguente formazione delle diecine: *dŭva dese*ⁿ*ti* (20) *tri dese*ⁿ*ti* (30) *četyre dese*ⁿ*ti* (40), ma *pe*ⁿ*tĭ dese*ⁿ*tŭ* (50) *šestĭ dese*ⁿ*ntŭ* (60) ecc. Il russo, che fino a 80 rispecchia le condizioni dell'antico slavo,[2] nel 90 presenta un' altra anomalia: *devjanósto*.

Che cosa si può dunque pensare del fatto che ci hanno mostrato le lingue germaniche ed arie? Si deve negargli ogni valore e crederlo effetto del caso? Credo di no e ritengo innegabile l'importanza che da quei popoli si attribuiva al numero 60, ma consento col Wilmanns, che ammette bensì l'influenza d'un sistema duodecimale sul decimale, ma poi soggiunge: « Vermutlich war dieser Einfluss in dodekadischen Mass- und Gewichtseinheiten begründet, die sie durch die leichte Teilbarkeit der Zwölfzahl (durch 2, 3, 4, 6) dem praktischem Gebrauch besonders empfahlen ».[3] Che gli Indogermani dovessero imparare dai Semiti questo sistema, non mi sembra provato.

Il Meringer l. c. accetta la teoria semitica dello Schmidt e indaga in che modo si svolsero i fatti. Egli pensa che l'indogermanico, o alcune lingue indogermaniche, adottassero vocaboli babilonesi per esprimere i numeri 12, 60 e 120. In seguito questi « Lehnwörter » sarebbero scomparsi dalle varie lingue e al loro posto sarebbero ricomparse parole indigene, ma diverse dalle primitive. Su queste nuove voci si sarebbe modellata tutta una serie di numerali che cominciando da esse progrediva in ordine crescente ovvero decrescente. In gotico, per esempio, scomparsa la voce d'origine babilonese che significava '60', si foggiò, secondo il Meringer, la nuova espressione *saíhstigjus*, e da questa si ricavarono *fimftigjus fidwōrtigjus*...., mentre la serie primitiva formata con -*tēhund* da 70 a

---

[1] *sedmĭ* e *osmĭ* sono rifoggiati sugli ordinali *sedmŭ* e *osmŭ*.

[2] Fuorchè, naturalmente, in *sórok* '40' che è il greco medievale σαράκοντα (sul quale vedasi K. Foy in Bezz. B. 12,54).

[3] Deutsche Grammatik II² 593.

100 rimase inalterata. Nell'antico indiano [1] il vocabolo semitico fu surrogato dal collettivo *ṣaṣṭi-*, e questo servì di modello non più alle diecine inferiori, ma alle superiori: quindi si ebbe *saptatí-* ecc. Questa ricostruzione del Meringer è ingegnosa e possibile, ma a renderla probabile occorrerebbero delle prove, e queste purtroppo mancano, giacchè l'unica che egli adduce e che, se fosse vera, attesterebbe indiscutibilmente l'influsso babilonese, non regge a un esame spassionato. Egli pensa che delle tre voci semitiche entrate nel lessico indogermanico significanti 12, 60 e 120, la più diffusa fosse la seconda (sumer. *šuš šuššu* bab. σῶσσος), la quale, come già aveva intuito lo Schmidt, sopravviverebbe nel ted. *Schock*. Ora non è difficile dimostrare che questo è un vocabolo prettamente germanico. Vediamo di ricostruirne la storia.

Schock nell'uso odierno vale solitamente '60, una sessantina', ma talora ricorre anche con altri significati. Jacobsson (presso Grimm D. Wb. s. v.) distingue « das alte Schock von 20 und das neue Schock von 60 Stücken ». Adelung [2] dice che nella Slesia consiste « ein schwer Schock aus 60, ein leicht Schock aus 40 Stück », e che « auf den Blechhämmern hält ein Schock Blech oder Dünneisen 120 Stück Blech ». A Rethem a. d. Aller (Prov. Hannover) *Schock* vale 'un mucchio di 20 mazzetti di grano legati da una corda' (Grimm 9. 1431). Questo significato ci richiama a quello più generico di 'mucchio' (specialmente di fieno, paglia o cereali) e di 'massa, quantità' che ricorre nei testi medievali e che è vivo anche oggi nei dialetti (p. es. nella Turingia *schock* 'mucchio' e nella Carinzia *tschock* 'mucchio; massa; branco'). Notisi che accanto a *Schock*, *schocken* esistono in varî dialetti le forme *Schoch Schochen* = aufgeschichteter Heuhaufen, Heuschober e *schochen* = Heu in Schochen, Schober setzen. — Nel m. a. t. troviamo *schoc schock schog schogk* 'mucchio, massa; sessantina' (l'ultimo significato compare già in un documento dell'anno 1256)

[1] Dell' iranico il M. non fa parola, ma la sua argomentazione rimane la stessa se si intende riferito all'ario ciò che egli dice dell'indiano.

[2] Grammatisch-kritisches Wörterbuch.... mit D. W. Soltau's Beyträgen, revidirt und berichtiget von F. X. Schönberger (Wien 1808).

schoche 'fieno ammucchiato' *schochen* 'ammucchiare'. — Nell'a. b. t. significa 'mucchio di covoni, bica'; ma già in un documento del 1364 vale '60'. — Le altre lingue germaniche ci danno: sved. *schock* 'sessantina; mucchio; massa; schiera'; dan. *Skok* 'sessantina';[1] ingl. *shock* 'a collection of sheaves of grain set together upright in a field; a similar collection of sheaves of any kind; a lot sixty pieces; (anticamente) a a unit of tale in England' (Standard Dictionary redatto da J. K. Funk s. v.).

A priori nulla vieta di supporre che '60', come esige l'opinione del Meringer, sia il primitivo significato, da una parte allargatosi in modo da esprimere una quantità variabile, e dall'altra concretatosi in quello di 'mucchio di covoni, di fieno o simili'; che anzi un procedimento analogo si ha nel ngr. δωδεκάδα 'corteggio d'un principe' (propriamente: un gruppo di 12 persone). Ma invece è più probabile il fatto inverso, ossia che *Schock* dapprima significasse 'mucchio' specialmente di cereali o simili, e che di qui, poichè tali mucchi constavano generalmente di 60 pezzi, si svolgesse poi il significato di '60'. Questa spiegazione, che esclude qualunque nesso fra *Schock* e σῶσσος, mentre si accorda col fatto che in antico prevale il significato di 'mucchio, massa', è poi suffragata da esempi simili nella lingua tedesca.[2] *Malter*, nome di una misura per cereali connesso col verbo *mahlen*, è usato fino da antico anche nel senso di 15 o 16 pezzi (p. es. ein Malter Garben, Käse ecc.). — *Mandel*, che di solito vale '15 pezzi' in origine volle dire 'mucchio di covoni o sim.'; cfr. dial. bav. *Manul Mandel* 'mehrere (10 bis 15) getreidegarben, die auf dem felde aufrecht zusammengestellt, und an dem obern ende mit einer umgehehrten garbe.... bedeckt werden'[3] tirol. *Mandl* '6 Getreidehocken = 60 Garben'. — *Pfund* (dal lat. *pondus*), unità di peso e di moneta, ricorre talora nel senso di 8 e talora in quello di 240 (giacchè 1 Pfund = 8 Schillinge = 240 Pfennige).

---

[1] Probabilmente qui si tratta d'un prestito dal tedesco.

[2] Fuori del tedesco si può ricordare l'oland. *snes* '20' che propriamente vuol dire 'serie'. Esempî simili da varie lingue adduce il Pott EF. I.[2] 63.

[3] Schmeller-Fromman 1. 1061.

— *Schilling*, nome d'una moneta, vale in alcuni dialetti una 'dozzina' (p. es. sles. nella forma *schilg*; nel Nassau dicesi d'uova 'una serqua'), una 'trentina' (austr. bav.) e una 'sessantina' (nell'espressione: ein Schilling Stroh = 60 fastelli di paglia).[1] — *Schober* (a. a. t. *scober scopar* m. a. t. *schober*) 'mucchio di cereali, paglia e fieno, massa', cfr. *Schaub Schob* (a. a. t. *scoup scoub* m. a. t. *scoup*) 'fastello di paglia' ags. *sceáf* 'covone'. In un testo del 1595 (presso Grimm 9, 1427) leggesi: « 60 büschel stro, man heisst es allhie schober », e questo significato si mantenne nell'uso di alcune regioni; p. es. a Norimberga: *ein Schober* (Stroh) = 60 Büschel (Adelung s. v.). — *Stiege* (*Steige*) 'ventina'. Questo significato è abbastanza antico, giacchè *stega* nel medesimo senso trovasi nel cosiddetto gotico della Crimea, i cui resti furono raccolti dal Busbeck nel secolo XVI, e *stica* 'venti anguille' ricorre nel latino medievale,[2] ma non può essere il primitivo. Il Kluge Et. Wb.[6] 379 fa la congettura che Stiege '20' sia identico a Stiege 'scala' in quanto la scala-tipo consterebbe di 20 scalini e cita un'altra opinione che lo fa risalire al m. a. t. *stîge* 'stalla per bestiame minuto' supponendo che questa contenesse di solito venti animali. Io penso invece che anche in questo caso si risalga alla terminologia agricola. Che il vocabolo si adoperi per indicare una certa quantità di covoni, è attestato dai dizionari p. es. dall'Adelung: « *Mandel*.... ein Haufen von fünfzehn auf dem Feld zum Trocknen aufgesetzten Getreidegarben, welcher.... so fern er in manchen Gegenden aus zwanzig Garben bestehet, eine Stiege.... genannt wird ».[3] Si potrebbe, è vero, obiettare che un tal mucchio di covoni fosse appunto chiamato *Stiege* perchè composto di 20 pezzi: ma d'altra parte si può osservare che non a un mucchio qualunque, bensì a un mucchio di covoni disposti in una certa maniera si

---

[1] Grimm, Adelung, o Paul (D. Wb.) non registrano quest'ultimo significato, che ricavo da Mozin-Peschier Vollst. Wb. d. d. u. franz. Spr. (4ª ediz.), dove è notato come un provincialismo, e dall'anonimo Gr. Diz. it.-ted., ted.-it. stampato a Milano 1837-39.

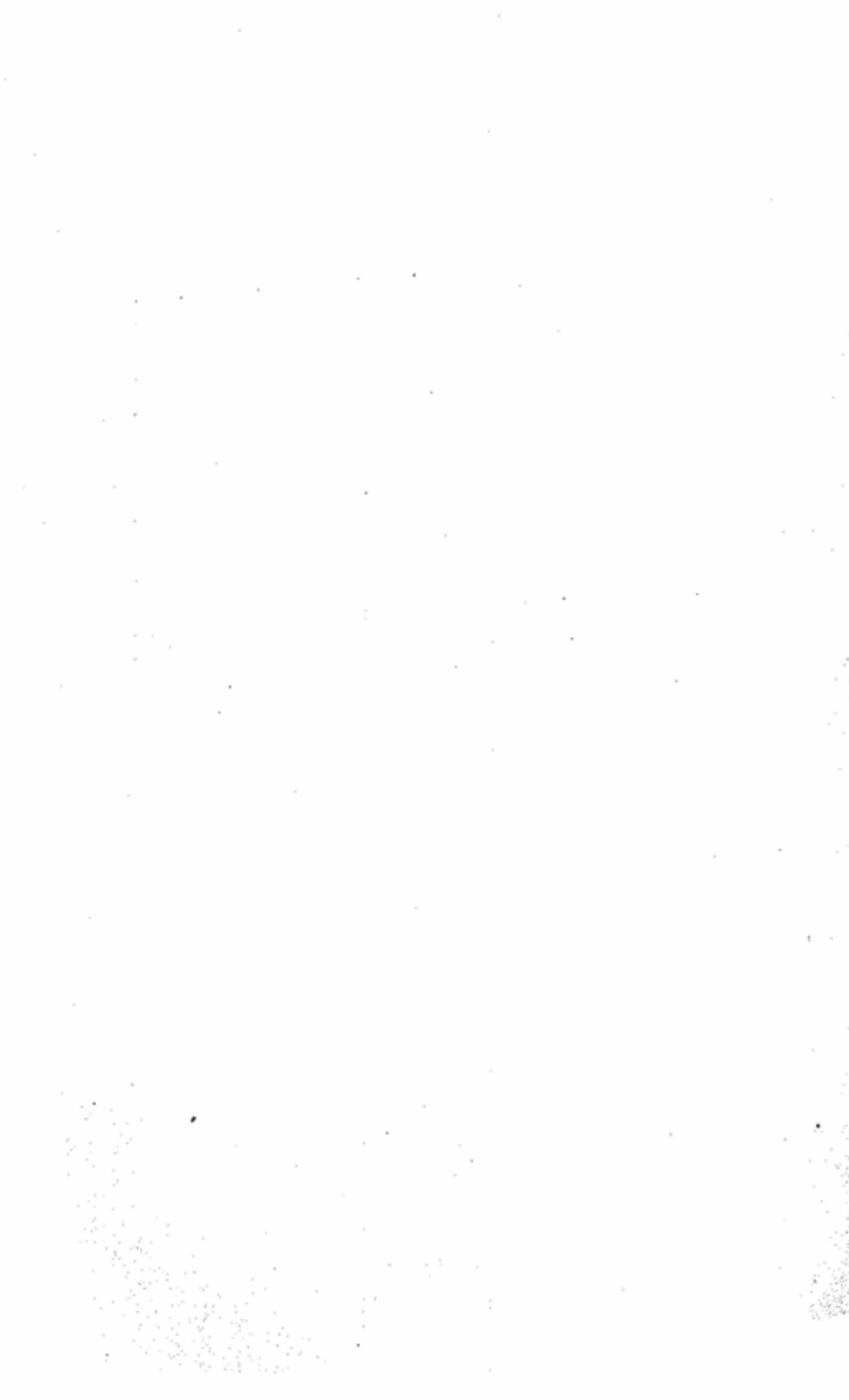
[2] Du Cange s. v.

[3] S. v. MANDEL.

dà questo nome [1]; sicchè è lecito supporre che il nome sia propriamente connesso colla forma, e che l'idea del numero sia venuta a collegarsi con esso per il fatto che un mucchio così formato suol constare di 20 unità.

Un' etimologia sicura di *Schock* non è stata finora trovata. — Schade Ad. Wb. II² 800 *b* connette il m. a. t. *schoc* 'mucchio' coll'a. a. t. *scoc* 'oscillum, movimento ondulatorio; ventata' a. s. *scacan* 'sfuggire' ags. *scacan sceacan* 'precipitare, affrettarsi' aisl. *skaka* 'vibrare, scuotere' che ci riportano all'ai. *khájati* 'frulla' (Dhāt. 7. 57) *khája-s* 'frullamento; tumulto di battaglia; bastoncello per frullare'. *Schock* sarebbe in questa ipotesi 'das zusammengestossene'. — Zupitza Germ. Gutt. 157 connette il m. a. t. *schoc* col moderno *Hocke* 'mucchio di covoni o di fieno; fastello'. Si avrebbe un esempio di *s* iniziale mobile come in ai. *çúpti-ṣ* 'spalla': b. t. *schuft* 'scapola'; ai. *khañjati* 'zoppica' (Dhāt. 7. 59) a. a. t. *hinchan* 'zoppicare': gr. σκάζω 'zoppico' ais. *skakkr* 'zoppicante'; gr. στέγος lit. *stógas* 'tetto': gr. τέγος a. a. t. *dah* id. ecc. *Hocke* vale propriamente 'altura, elevazione' (cfr. dial. *Hock* 'collina, monte; dorso'; Frisch presso Adelung 2, 1231) ed è connesso con *hoch*, *Hügel*. Se, come pensa Zupitza 110, rientra qui anche lit. *kúgis* 'grande mucchio di fieno' *kaugē* bisogna ammettere col Fick Wb. I⁴ 380 due varianti radicali **geug-* e **geug-*. — Per me *Schock* appartiene a *Schicht* 'strato'; e come *Schober* probabilmente vuol dire 'das zusammengeschobene', così *Schock* sarebbe 'das aufgeschichtete'. Per il suono *ck* si confronti *schicken* la cui parentela con *Schicht* è ammessa anche dal Kluge Et. Wb.⁶ 337.

---

[1] *Puppe*, *Kreuzmandel*, *Stiege*, *Pyramide*, *Garbenkasten*, *Dachhaufe* sono altrettanti modi di disporre i cereali a seccare. « Bei den Stiegen werden je zwei Garben mit den Sturzenden auf den Boden gestellt, mit den Ährenenden gegeneinander geneigt und in gleicher Weise eine Reihe von zehn Garben an jeder Seite errichtet » (Brockhaus Konvers.-Lex. [13ª ediz.] s. v. ERNTE).

LA UPAMITABHAVAPRAPAÑCĀ KATHĀ
DI SIDDHARṢI

(LA NOVELLA ALLEGORICA DELLA VITA UMANA)

I–II.

Ciò che vede la luce in queste pagine è il principio della versione dell' *Upamitabhavaprapañcā kathā* di Siddharṣi. Io darò compiuto, spero fra non molti mesi, uno studio su questa importantissima opera,[1] studio che mi riserbo di pubblicare, per intero, a parte.

In esso mi propongo di esaminarla, oltre che in sè stessa, pure nelle sue fonti e ne' suoi imitatori, giovandomi, specie al secondo proposito, di quanto m' ha offerto la *Samarādityakathā* di Haribhadra, grande opera in prācrito, il cui manoscritto, pronto in parte per l' edizione, mi è stato concesso all' esame dal mio illustre Maestro HERMANN JACOBI.

---

[1] È la composizione allegorica indiana più antica che si conosca, anteriore anche al *Prabodhacandrodaya* (*Kṛṣ.amiçra* visso tra il sec. XI e XII d. C.; v. V. Cl. Hultzsch Epigraph. Indica pag. 220), fin' ora ritenuto il primo nel genere.

E mi sia data fin d'ora la compiacenza di rendere a lui ancora una volta le grazie più grandi e più sincere, per avermi ispirato a metter mano allo studio di un' opera pur ardua, ma genialissima, e confortato a procedere in essa serenamente e sicuramente, giovandomi coi consigli degni della Sua mente e con la benevolenza degna dell' animo Suo.

Accennerò brevissimamente all' autore, e, in modo generale, all' opera. Siddharṣi fiorì tra la seconda metà dell' 800 e la prima del 900 d. C. Monaco Jaina, della cui vita, come quasi sempre di quella d' ogni scrittore indiano, presso che nulla si conosce, scrisse un' opera che dovea tendere all'esaltazione del Jainismo e vi trasfuse tutto quanto una genialità fervidissima, una erudizione singolare ed un sentimento artistico veramente notevole avrebbero potuto dettargli. Ad essa pose il nome di *Upamitabhavaprapañcā kathā:*[1] *la vita umana* ciò è, *descritta allegoricamente.*

In essa, che consta di otto capitoli, offre l'autore uno specchio di tutto il mondo. Le virtù ed i vizî, i costumi buoni e i cattivi, la ricerca dell' onesto, le male passioni, i meriti e i demeriti, il fato e la fortuna: tutto quanto infine gli

---

[1] Questa è la forma che logicamente devesi sostituire a quella senza senso data dai codici: *Upamitibhava°*.

Indi, in ispecie i Jaina, reputano cagione dei casi della vita umana, tutto vien trattato nella colossale opera di Siddharṣi e messo sotto l'allegorica forma di interlocutori, i quali, agendo secondo la loro indole, salvano, o perdono l'anima loro. Tutto ciò è contenuto dal capitolo secondo a tutto il settimo. L'ottavo dà un riassunto generale dell'opera. Il primo ne è, in vece, il fondamento (pīṭha). In esso, sempre sotto forma allegorica, si insegna come l'uomo, pur essendo oppresso dal peccato, possa essere tratto ad abbracciare la vera religione, ciò è la jainica. Dopo ciò l'Autore, con lunghissime dissertazioni, mostra come tutto quanto allegoricamente espresse coincida perfettamente con la realtà.[1] Nello stesso primo capitolo sono dati gli argomenti dei singoli *prastāva*.

Il primo libro non sarebbe intelligibile al lettore che non conoscesse tutti gli altri, già che, oltre a far cenno di nomi e di fatti contenuti nei seguenti, presuppone la cognizione di tutte quelle conchiusioni filosofiche, cui l'A. giunge nelle varie dissertazioni che hanno luogo assai spesso nel corso dell'opera. Vien però naturale che esso sia dato in luce, nella versione, allora che la narrazione sia per intero conosciuta. Noi

[1] V. *Upamitabhavaprapancae kathae specimen* ab Hermanno Jacobi editum. Bonnae 1901, pag. 3.

pubblicheremo intanto in questo *Giornale* la traduzione del secondo e terzo *prastāva* (per noi primo e secondo) riserbandoci poi, a parte, di condurre a fine l' intrapreso lavoro.

L' edizione su cui è fatta la nostra versione è quella data, fino alla pag. 330 del testo, dal Peterson nella Bibliotheca Indica [1] e continuata poi dal Jacobi, il quale è giunto ora circa alla metà dell' opera. Gli errori innumerevoli che si incontrano nelle pagine edite dal Peterson, le lacune, l'interpunzione quasi sempre errata, hanno persuaso il nuovo editore della necessità di ristampare i primi tre fascicoli, compiuta che abbia egli l' intera pubblicazione. Io ho tenuto conto, naturalmente, delle correzioni via via apposte al testo del Peterson, su la guida di tre manoscritti, [2] senza le quali alcune volte inesplicabile sarebbe stato il testo. Riporterò in nota, per non perdere troppo spazio, soltanto le principali.

AMBROGIO BALLINI.

Roma, Ottobre 1904.

---

[1] The *Upamitibhavaprapañcā kathā*. Ed. by P. Peterson, Calcutta, Bibl. Ind. Fasc. 1-3 1899-1901.

[2] Sono essi: uno di palma, antichissimo, accuratissimo, descritto dal Kielhorn in *Report* (1884-86) p. 5-9. Si conserva nella bibl. del Deccan College; gli altri due cartacei, negligentemente redatti e di età più recente, di proprietà della Bibl. di Calcutta: tutti tre sono a disposizione del prof. Jacobi.

CAPITOLO PRIMO[1]

È in questo mondo una città di nome MANUJAGATI, stabile fin dal principio del tempo, come il monte Sumeru, abitata da grandi esseri,[2] come l'Oceano, compiente tutti i desiderî, come un' ininterrotta serie di opere buone, cagione di gioia agli uomini buoni, come la consacrazione tributata dal Jina, piena di [celebri] avventure come la *Samarādityakathā*,[3] ricca di gloria, come se avesse conquistato il trimundio, difficile ad ottenersi dai malvagi, come una buona azione.

Essa è terra di origine della religione, tempio di utilità, fonte del dilettevole, cagione di liberazione definitiva, luogo di grandi feste. In essa i templi sono alti, ampî, ornati di intarsî di varî pezzi d'oro e di pietre preziose,[4] abitati per la loro grande bellezza da massimi dei; e questi templi sono il monte *Meru*.[5] [In essa sono quartieri che deridono le abitazioni degli dei, chè son dimora di cose molto meravigliose: e questi sono i continenti *Barathavarṣa* etc. forniti di molte città come *Kṣi-*

---

[1] Secondo dell'opera. Testo pag. 147.

[2] Traduco per *grandi esseri* il *mahāsattva*, che potrebbe del resto intendersi anche, specialmente riferendosi all' imagine *nīranidhir iva*, come *bestie*. Il vocabolo significa anche *eroi*, e in tal caso ben si riferirebbe alla città, ricca di tante cose rare.

[3] *Samarādityakathā*: di Haribhadrasūri. V. P. Peterson Reports 1887 p. 118. Hemacandra nel Kāvyānuçāsanam (Kāvyamālā, 70) così la definisce: *samastaphalāntetivṛttavarṇanā Samarādityavat sakalakathā*. Haribhadra fu maestro di *Siddharṣi*, come dalla fine di quest' opera può vedersi.

[4] Traduco secondo la variante del ms. di palma 331 (Peterson ib. p. 46): *vicitrakanakaratnabhakticitrāṇi*.

[5] Il *rūpa* (nelle varie forme in cui ricorre) traduco col verbo *essere*, intendendo le varie frasi come una *vera identificazione*, come *rūpakam*, ciò è, secondo quanto dice Daṇḍin (Kāvyādarça II, 66): « *upamai'va tirabhūtabhedā rūpakam ucyate* ».

tipratiṣṭhita [1] e d'altre. E le mura di questi quartieri hanno l'aspetto, per la loro grande preminenza, dei monti principali]. [2]

Ha essa nel centro un mercato di forma assai lunga, splendido per una serie di recipienti [3] che sono le provincie, [4] pieno di grandi agglomerazioni di uomini; luogo ove si acquistano merci proporzionate al prezzo, consistente in merito e demerito; e [tutto ciò] è il *Mahāvideha.* [5] Il suo muro di cinta, che è il monte *Mānuṣottara*, è, per l'impedimento che fa al procedere del sole e della luna, [6] inaccessibile all'introdursi di eserciti nemici. E al di là di esso muro è una fossa estesa e profonda, la quale è l'*Oceano.* In questa città sono varî boschi sempre occupati da dei, boschi costituenti il *Bhadraçālavana* [7] ed altri. E le grandi strade di essa sono grandi fiumi, che scorrono con pieni letti d'acqua, consistente in agglomerazione di varie genti.

---

[1] *Kṣitipratiṣṭhita*: posta su la terra.

[2] L'*atyucchatayā* con quel che segue, ha tutto l'aspetto di una glossa esplicativa, oltre che per il contenuto, anche per il fatto che manca il *ca* che accompagna di continuo la narrazione. Possiamo per ciò supporre in queste parole, con molta probabilità di coglier nel vero, una interpolazione posteriore. Ma v'ha di più. Siccome dei *paṭakāḥ*, di cui si parla nel periodo precedente a questo, si dice pure più sotto (a piè della pag. 147, dopo quattro periodi), così nasce il sospetto che l'interpolazione possa estendersi a tutto il periodo precedente, ad espungere il quale, invece di quello a piè di pagina, ci induce il fatto, che nel primo si parla di identificazione con la sola India (*Bharatavarṣa*) là dove nell'altro si accenna oltre che a tutt'intero il continente (*Jambudvīpa*) ad altri ancora (*Dhātakīkhaṇḍa, Puṣkaradvaradvīpārdha*). Ora, è più probabile che l'A., descrivendo in questa città il *mondo*, abbia citata l'India insieme con altre parti, anzi che da sola. Metto per ciò tra parentesi quadre il testo da: *yasyāṃ cā'nekād°* etc. fino a *parikṣepāḥ*.

[3] Il ms. cit. ha la variante: *vijayarūpavipaṇi°* lezione inesatta, oltre *vijayarūpāvapaṇa* del testo, per *vijayarūpāvapana*.

[4] *vijaya* presso i jaina è equivalente a *viṣaya* e significa: « *provincia, distretto* ». Essi usano in prākr. anche la forma corrispondente al sanscrito: *visaya*. V. Samarād. I.

[5] *Mahāvideha*: terra mitica.

[6] Il ms. di palma legge: *niruddhādityacandrādigati°*.

[7] Grande foresta dell'India.

In essa sono due grandi vie principali, ricettacolo all'immettersi di tutte le altre, e queste sono i due oceani di acqua salsa e nera. Sonvi pure tre quartieri [1] divisi dalle grandi strade, e sono essi *Jambhudvīpa*, *Dhātakīkaṇḍa*, *Puṣkaravaradvīpārdha* [2]. (148) Abitano in essa molti vice-re [3] che rendono felici i [loro] popoli, che abitano in luoghi adatti [a sè]: e sono essi i *Kalpadruma*. [4]

Chi in questo mondo, anche se dotato di un miliardo di lingue, sarebbe atto a descrivere la grandezza di tutti i pregi di quella città? E come mai [potrà ciò] uno mio pari?

In essa sono nati, nasceranno e nascono anche oggi innumerevoli profeti e molti imperatori come i *Kṛṣṇās* i *Bāladevās* [5].

Essa, piena di molte virtù, è celebrata in tutti gli *çāstra;* in questo mondo e nell'altro [6] come difficile ad ottenersi [7].

Ivi arrivando le genti, stanche per esser passate a traverso luoghi d'ogni specie, ottengono liberazione, in ristoro della loro stanchezza.

In essa gli uomini modesti, puri, ingegnosi, felicissimi, non pensano certamente altro che il *dharma*.

Ivi le donne, sempre intente a sfuggire opere disoneste, seguono, virtuose, sempre la fede jainica.

---

[1] Le parole *maṇḍala, sañcaya, gaṇa* etc. accompagnanti alcun sostantivo (qui *paṭaka;* più innanzi, p. 151 del testo: *pakha* ed altri), servono semplicemente a formare il plurale del nome, cui sono congiunte in composto e non hanno di per sè valore alcuno.

[2] Tre dei nove *varṣa* in cui è divisa la terra. V. a tal proposito: *Tattvārthādhigamasūtra* III, 7 e 13. Bibl. Ind. p. 408 e sgg.

[3] Così traduco il composto: *sthānāntarīyanṛpatayaḥ*: i re, ciò è, dei piccoli paesi, i capi dei distretti; vice-re, di conseguenza, rispetto al capo dell'intera città Manujagati.

[4] Come è noto, alberi favolosi, sodisfacenti tutti i desiderî.

[5] Sono questi alcuni tra i grandi personaggi della storia dei Jaina. Presso di essi si contano 24 *Tīrthakṛt,* 9 *Vasudeva* (*Kṛṣṇa* o *Keçava*), 9 *Prativasudeva*, 9 *Bāladeva* (*çīrin*), 12 *Cakravartin*. V. Colebrooke Miscellaneous Essais II, p. 195.

[6] *Lokottara* è un mondo ideale indeterminato, non abitato dagli uomini.

[7] Notisi il *durlabhatvena* strumentale predicativo dipend. da *gīyate*.

Ma a che servono molte parole? Non è nei tre mondi alcuna cosa, che non ottengano gli uomini religiosamente viventi in questa città.

Essa è piena di miniere di gemme; essa è ottima terra di sapienza; essa è allettamento agli occhi e all'animo; essa distrugge molti dolori.

È essa dotata d'ogni meraviglia, fornita di eccellenza, ricca di ottimi monaci, adorna di buoni laici [1].

Ha in sè tutti gli uomini religiosi, rallegrati dalla consacrazione del massimo Jina; (149) essa dona la felicità dell'anima ai pii, rinnovazione di esistenza agli empî.

Ha luogo ivi ordinariamente, e in modo speciale, questa disputa: « esistono o no *jīva, ajīva; puṇya, pāpa* etc. [2] ? »

Se un uomo abbietto, privo d'ogni virtù, viene in questa città, è giudicato dalle genti un essere abbietto.

Fuori di essa non è in questo mondo, o uomini, alcun luogo ove trovino origine le quattro azioni umane. [3]

In questa città Manujagati è un grandissimo re di nome KARMAPARIṆĀMA [4] di gagliardia e di forza impareggiabili, che ha con il suo proprio vigore superato il trimundio, e l'effetto della cui potenza non può essere impedito nè pure da Indra o da altri. Costui, trasgredendo ogni legge di condotta, non dilettandosi che del suo coraggio, considera sprezzantemente tutto il mondo come una paglia.

È senza compassione e senza simpatia [verso alcuno], e crudelmente castiga gli esseri di ogni condizione.

Questo malvagio, amico di giuochi, circondato da soldati che sono la *Cupidigia* ed altri [5], tiene il più alto grado nell'arte drammatica ed è sapientissimo.

---

[1] *Çrāvaka* è il *laico* presso i Jaina: presso i buddisti, *upāsaka*.

[2] Sono questi quattro dei *navatattvāḥ*, categorie della filosofia jainica. Vedi ancora *Tattvārthādhigamasūtra* I, 5 p. 405.

[3] Sono esse: *dharma, artha, kāma, mokṣa*.

[4] « *Effetto del karma.* »

[5] Così ho tradotto, attenendomi strettamente al testo. Nella frase « ed altri » (*ādi*) devono intendersi: *krodha, kāma, moha*, le tre tristi qualità (ira, passione, follia) che vanno congiunte a quella qui espressa: *lobha*.

Questo re, pieno di ebbrezza, dicendo: « Non v'è alcuno al mondo di così gran forza quale io posseggà », e facendo violenza [contro tutti], non desidera aiuto d'alcuno.

E, prendendosi spasso e beffando in diversi modi tutte le genti, fa rappresentare dinanzi a sè un dramma.

E queste genti, se bene grandi, pur mal tollerando la prepotenza di lui, adempiono, tutta via, ciò che egli dice.

(150) E allora:

Egli fa ballare alcuni che, a somiglianza degli abitanti dell'inferno, altamente gridano perchè tormentati da dolori: e di ciò incessantemente si allieta;

anzi, quanto più li vede tormentati da grandi torture, tanto maggiormente egli si riempie di gioia nell'animo.

Oltre modo orgoglioso, così parla ad alcuni, che sempre, pieno lo spirito di paura, eseguiscono gli ordini e i comandi suoi:

« Orsù! avendo preso aspetto di animali, date subito nel palcoscenico una rappresentazione. Ciò voglio per diletto dell'animo mio! »

Allora essi, prendendo forma di cornacchie, di asini, di gatti, di topi, di leoni, di pantere, di tigri, di gazzelle,

di elefanti, di cammelli, di tori, di colombi, di falchi, di pidocchi, di formiche, di vermi, di cimici;

ed assumendo infinite altre forme bestiali, recitano una commedia atta a rallegrargli l'animo e che gli è cagione di riso.

Egli poi, fa rappresentare un altro dramma da attori umani gobbi, nani, muti, ciechi, vecchi, sordi;

e, vedendolo eseguito da essi pieni di gelosia, di dolore e di paura, o raffiguranti gli dei, si diverte veramente.

Agendo a piacer suo, egli fa poi prendere di nuovo belle parti agli attori, per trarre [sempre maggior] godimento dal dramma.

(151). E quelle creature beffate da quel prepotente non trovano mai alcun difensore di sè.

Egli invero, supremo in ogni suo comando e autonomo, fa ciò che vuol fare, e cessa, non certo impedito da alcuno.

Egli fa recitare per divertimento suo la svariata *commedia umana* con proprio ordine e contenente vicende così disposte:

una volta essa è triste, perchè rappresenta separazione

da persona amata; un' altra essa è lieta perchè, invece, mostra un' unione con essa; una volta contristata per gravi malattie, un' altra ancora per povertà.

Fa alcuna volta orrore mostrando molti esseri presi da sventura; altra volta in vece essa allegra l' animo per letizia sôrta da buona ventura.

Meravigliano in essa alcuna volta i discendenti di alta schiatta, che trasgrediscono le tradizioni di famiglia commettendo azioni ignobili;

altra volta producono stupore alcune donne malvage sôrte di buona famiglia, le quali abbandonano il marito fedele e precipitano al basso.[1]

Finalmente cagionano sorpresa alcuni eretici intenti a compiere azioni prescritte dalla loro fede e che ballano muovendo in tal modo al riso.

Sono nel dramma due tamburi di nome *Benevolenza* e *Odio*, il cui tamburino si chiama *Cattiva intenzione.*

I cantanti, di voce limpida, sono chiamati *Orgoglio*, *Ira* etc.; il direttore della compagnia, *Gran confusione.*

Quegli che recita la preghiera all' inizio della rappresentazione è detto *Desiderio di godimento*, (152) il buffone ha nome *Amore*, e simula indifferenza.

Colori trascendentali dell' anima[2] chiamansi i varî belletti degli attori, e *Utero* la camera di abbigliamento, che tiene divisi gli attori che devono entrare in scena.

Coloro che percuotono i tamburi di rame, i quali pure entrano nel dramma, son nominati *Paura* etc., e il vasto palcoscenico: *Spazio del mondo.*[3]

---

[1] Il primo *pāda* di questo çloka (6° di p. 151) ha nella prima parte una sillaba di più: *kvacid anuraktabhartāraṃ* (!) *muñcadbhiḥ kulaṭāgaṇaiḥ.*

[2] Così la traduzione di *kṛṣṇādileçya*, v. *Jacobi: Jaina-sūtra* (S. B. E. XLV) p. 196 nota 2, ove si dà spiegazione di questo termine jainico.

[3] Così ho tradotto il composto *lokākāçodara* lett.: « il ventre dello spazio del mondo » ciò è: « lo spazio del mondo, avente forma di ventre, nella rotondità in cui ci appare. »

Le altre suppellettili si chiamano *Materia*, etc.

In tal modo il re si diverte, facendosi in questa commedia, [1] dotata di tutto ciò che è necessario, con i varî aspetti assunti dall' uno e dall' altro, beffe di tutte le genti e facendo agire gli attori in varî modi.

Ma che d'uopo vi è di molte parole? Nulla vi è al mondo di caro all' animo, che il gran re non adempia in essa.

Questo gran re Karmapariṇāma, che si avanza a piacer suo con un procedere ovunque non impedito, come quello di un elefante selvaggio, il cui umore cola da tre ulceri, e che fa ciò che vuole, ha per moglie la gran regina *KĀLAPARIṆATI* [2] ornamento di tutto il gineceo, la quale, fra le bellezze di tutte le stagioni, quasi bellezza floreale d'autunno, fra le bellezze floreali d' autunno, quasi gruppo di ninfee,. come un loto fra gruppi di ninfee, come oca fra i loti, quasi cigno fra le oche, è, fra le regine *Niyati*, *Yadṛcchā* ed altre, prima per isplendore delle sue qualità: per propria bellezza, ciò è, per leggiadria, per colore, per ingegno, per grazia, per eleganza nei movimenti, e per altro ancora. Ed ella è al re carissima come la vita; è da lui, in tutte le sue proprie opere considerata di tale autorità quale i suoi stessi pensieri; è da lui interrogata, allorchè egli faccia alcuna cosa, come buon consigliere; [3] è infine ricettacolo di fiducia. Ma a che servono più parole? Da lei dipende tutta la sovranità del re.

(153) E il gran Sire Karmapariṇāma, non potendo soffrirne separazione, non lascia mai sola la grande regina Kālapariṇati, come la Luna non abbandona mai la sua luce, come Amore, Rati, come Viṣṇu, Lakṣmī, come Çiva, Pārvatī. Ma, al contrario, ovunque egli vada e si fermi, se la tiene presso. Ed ella, strettamente devota al marito, non contraddice mai alle parole di lui, perchè l'amore dei conjugi deve di continuo prodursi

---

[1] Il testo ha *nāṭakapeṭake:* è vocabolo guzerātī (v. Belsare Etimological Guzerātī-English Dictionary p. 495) e ha moltissimi signif., tutti qui inaccettabili. Traduco per ciò sempl. *dramma* tutto il composto.

[2] = « *L' influenza del tempo.* »

[3] *Sumitrasantati* si traduce generalmente col plurale: « buoni consiglieri, » i quali sono quelli che devono bene indirizzare il re nelle sue azioni.

con vicendevole favore ed in egual modo. Per ciò vivendo essi così, il loro amore potè gittare profonde radici e scomparve affatto ogni timore della sua instabilità.

Ma allora quella Kālapariṇati, perchè il gran re le dà importanza col suo favore, perchè la gioventù le cagiona ebbrezza, per la vanità del [suo] cuor femminile, per l'incostanza de' suoi pensieri, perchè tali beffe produconle interesse, pensa che per l'autorità venutale dal [favore del re], in ogni caso potrà prevalere, [per ciò] diviene arrogante, anche perchè riflette che fornita di amiche quali *Suṣama* e *Duḥṣama* e di altre, quasi parte di sè, circondata da un seguito composto di *Samayāvalikā, Muhūrta, Prahara, Dina, Ahorātra, Pakṣa, Māsa, Ṛtu, Ayana, Saṃvatsara, Yuga, Palyopama, Sāgaropama, Utsarpiṇī, Avasarpiṇī, Pudgalaparāvarta*[1] e di altri ancora, può compiere

---

[1] Il seguito della regina è costituto, come si vede, da *misure di tempo* personificate. Per non intralciare il corso della narrazione con la versione di questi varî vocaboli, il cui significato non può da noi essere espresso con una parola sola, come presso gli Indiani, ho pensato di lasciarli tali quali il testo ce li offre. Essi sono in gradazione, e partono da uno spazio di tempo minimo, quasi impercettibile, un *attimo*, noi diremmo, per giungere alla più alta espressione con i termini *Utsarpiṇī* e *Avasarpiṇī* (il testo ha *avasarpiṇy apasarpiṇī*, sinonimi) che rappresentano una estensione così raffigurata: venti *koṭi* di *koṭi* di *sāgara* di anni; ciò sono: 2.000.000.000.000.000 di oceani di anni. *Muhūrta* rappresenta la trentesima parte del giorno; *prahara* lo spazio di tre ore; *dina;* un giorno; *ahorātra*, un giorno e una notte; *pakṣa*, un mezzo mese; *māsa* un mese; *ṛtu* una stagione (due mesi); *ayana*, sei mesi; *saṃvatsara*, un anno; *yuga*, cinque anni; *palyopama* e *sāgaropama* o *sāgara* 1.000.000.000.000.000 di anni. Cfr. *Colebrooke*, Miscell. Ess. Vol. 2 p. 194. *Hemac. Abhidhāna*° p. 132 e p. 304. Grandi spazî di tempo puro, presso i Jaina, rappresentano le parole *Suṣama* e *Duḥsama*. Una definizione di queste misure di tempo si trova in *Tattvārthādhigamasūtra* (Bombay-Sanskr.-Ser. in preparazione; pag. 104-105: comento al Sūtra 15 del IV Adhyāya). Ivi è detto: « yathā hi nāma yojanavistīrṇaṃ yojanocchrāyaṃ, vṛttaṃ palyam ekarātrādyutkṛṣṭasaptarātrajātānām angalomnāṃ gāḍhaṃ pūrṇaṃ syād varṣaçatād varṣaçatād ekaikasminn uddhriyamāṇe yāvatā kālena, tadriktaṃ syād etat *palyopamam* . taddaçabhiḥ koṭākoṭibhir guṇitaṃ, *sāgaropamam*. teṣāṃ koṭākoṭyaç cataçraḥ, *suṣamasuṣamā* . tisraḥ, *suṣamā* . dve,

ogni varia azione nel mondo. Per ciò, durante la commedia umana allestita dal gran re Karmapariṇāma, sedutaglisi accanto, così parla ella piena di orgoglio:

« Tutti gli attori tenuti nascosti dal sipario del gremio, escano prestamente, al mio comando. Usciti che siano, e, cessato che abbiano il pianto, si attacchino al seno della madre; poi, sporchi di polvere, si voltolino per terra; poi, inciampino tremolanti ad ogni passo. Si rendano nauseabondi, spargendosi addosso urina e sterco. Usciti dall'infanzia, entrino poi nella fanciullezza: giuochino con isvariati (154) giuochi e capricci. Acquistino destrezza in tutte le arti. Varcata la fanciullezza, divengono adolescenti. Mostrino, seguendo gli insegnamenti del maestro Amore, varie forme di movimenti e gesti amorosi, principalmente occhieggiando: mancamenti questi commessi senza pensare al disonore [derivantene] alla propria famiglia, e cagione di riso a tutte le persone assennate. Commettano sempre azioni ignobili, come adulterî etc. Trascorsa la giovinezza, passino poi nella virilità. Manifestino in alto grado vigore, sapienza, valore, forza del loro essere. E finalmente, oltrepassata la virilità, entrino in vecchiaja. Mostrino il loro corpo coperto di rughe, di capelli bianchi, afflitto da paralisi delle membra, da guasti in [tutti] gli organi dei sensi, coperto di immondizie; manifestino natura perversa. Poi, avendo percorsa tutta la vita, abbandonato il corpo, assumano aspetto di morti. Rientrino allora nel sipario del gremio; e ivi, nella fangosità dell'embrione [1] che sta nel ventre, percepiscano varî dolori. E di nuovo escano, prendendo altre forme, e infinite altre volte ancora [ri]entrino e [ri]escano ».

---

suṣamaduḥṣamā . dvicatvāriṃçadvarṣasahasrāṃ hitvā ekā *duḥṣamasuṣamā* . varṣasahasrāṇi ekaviṃçatir, *duḥṣamā* . tāv eva *duḥṣamaduḥṣamā* . tā anulomapratilomā *avasarpiṇyutsarpiṇyau* bharatairāvatesv anādyantaṃ parivartete' horātravat. »

[1] Il *garbhakalamalāntargatāni* del testo non ha senso. La stessa lezione dànno oltre il citato ms. di palma, gli altri. Probabilmente è errore passato di copista in copista, senza essere stato inteso e però rimasto incorretto. Credo debba intendersi: *garbhakalalamalāntargatāni* . *kalala* è: *embrione: ein Embryo unmittelbar* oder *bald nach Zeugung;* così il Diz. di Pietroburgo.

Per ciò in vero la gran regina Kālapariṇati non concede a tutti gli attori che partecipano della commedia umana, due momenti di riposo [nella stessa guisa], ma anzi ad ogni momento fa mutare a quei meschini varî aspetti. Ma di più, mostrando in tal modo la propria potenza, ella, nella sua instabilità, fa assumere ad ogni istante diverse forme alle suppellettili dei ballerini, [suppellettili] che abbiamo chiamate col nome Materia. E gli attori pensando che mai, [infelici], essi possano fare [e persuadendosi] che anche il re è in potere di lei e che nessun mezzo v' ha di liberazione, si trovano senza rimedio. Come Kālapariṇati comanda, così essi in innumerevoli modi sono beffati. E di più: Kālapariṇati, per le sue opere mostra una potenza assai maggiore di quella che Karmapariṇāma stesso non abbia; (155) però che la autorità del re fa assumere diverse forme alle persone che partecipano alla commedia umana; là dove la destrezza di Kālapariṇati consiste nel produrre condizioni diverse ad ogni momento [pur] nelle genti abitanti nella città Nirvṛti, le cui forme non sono soggette alla commedia umana.[1] Inorgoglitasi, per ciò, in sommo grado, che mai non riuscirà a fare? Intanto l'animo del re e della regina sempre [più] si allieta nel veder questo dramma, eseguito senza interruzione e meravigliosissimo, il quale spettacolo essi due riconoscono quale frutto del [loro] regno.

Mentre così essi vivevano, un giorno la regina, veduto il re contento, dissegli in segreto:

« Ho mangiato o Sire, tutto ciò che si poteva mangiare, ho prestamente bevuto tutto ciò che si deve bere, ho onorato quanto era da onorarsi; per ciò piena di orgoglio [si sente] l'esistenza mia.

Non c' è felicità al mondo, di cui io non abbia provato il gusto; ottenni tutto il buono ed il bello per grazia di Vostra Maestà.

---

[1] Nel nome di Kālapariṇati (*influenza del tempo*) si trova la spiegazione di questa sua potenza. *Nirvṛti* è, come è noto, la stessa cosa che *Nirvāṇa*. Ella ha influenza su lo stato delle anime anche dopo la morte (*nirvāṇa*) appunto perchè domina sul tempo, là dove il marito ha influenza su l' effetto delle azioni (*karma*) come il suo nome indica (*karmapariṇāma*).

Ho veduto anche ciò che in questo mondo è bello, ma [sino ad] oggi non ho veduto, o Sire, il volto di un figlio.

Se questo in vero potrà venir[mi], per il favore della Maestà Vostra, allora degna di lode sarà la mia vita; inutile in vece, in caso contrario ».

Il re disse:

« Bene, ben detto, o regina! ciò piace anche a me: io in ogni azione provo lo stesso piacere e dolore della regina.

(156) Vostra Maestà non deve addolorarsi, però che ogni disegno, di cui abbiamo un solo pensiero, certamente riesce ».

Kālapariṇati disse:

« Bene, bene parlasti o marito! [Grande] favore mi hai fatto. Sarà ciò in vero, come tu dici. Io mi riposo nella tua parola ». [1]

Allora ella, avendo gli occhi innondati di lacrime di gioja per quel discorso del marito, confidando in quell'[avvenimento], divenne lietissima.

Una volta la [bella] dagli occhi a foglia di loto, essendo andata a letto nell'ultima veglia della notte, [2] e avendo veduto nel sonno [quanto racconterò], destossi [dicendo]:

« Un uomo bello in tutte le membra, condotto da un amico entrò per la bocca nel mio ventre e poi ne uscì ».

Allora ella, con uno stato d'animo misto di contentezza e di spavento, [3] sorgendo [dal letto] raccontò, la sapiente, al re il sogno.

---

[1] Così ho tradotto liberamente la frase *baddho granthir ayaṃ mayā* che letteralmente suona: « Da me è stato fatto questo nodo ». Certamente questo doveva essere un modo di dire, dopo una promessa, dopo una parola data. Colui il quale riceveva questa promessa, faceva un nodo, o un segno, in alcun che, per mostrarlo al promettente in caso questi tardasse ad adempiere il dover suo. Corrisponderebbe perfettamente al nostro « fare il nodo al fazzoletto », e, passando ad espressione figurata ma pur sempre a segno di ricordo, al: « legarsela al dito, all'orecchio », etc.

[2] La notte, come è noto, è divisa in tre *yāma* o veglie di tre ore ciascuna. È detta per ciò anche *triyāmā*.

[3] Il testo ha: *harṣaviṣādādyam* che non ha senso. I due mss. più recenti hanno concordemente *harṣaviṣādābhyām* che non trova via di spiegazione, chè non si sa a chi riferirlo. Credo che qui si debba inten-

Il re disse:

« Chiaro appare alla mente mia il frutto di questo tuo sogno, o regina. Nascerà un ottimo figlio che formerà la tua gioja.

Ma egli non rimarrà a lungo nella tua casa, ma, illuminato dagli insegnamenti del maestro di religione, adempierà il suo fine ».

Kālapariṇati disse:

« Nasca dunque un figlio: tanto mi basta: poscia faccia quello che gli piacerà ».

(157) E apparve l'embrione; e, mentre ella con gioja lo portava, le sôrse al terzo mese questo desiderio:

« Oh! se io potessi dare a piacer mio sicurezza a tutti gli esseri, danaro a tutti i poveri, sapienza a tutti gli ignoranti! »

Avendo espresso questo desiderio all'ottimo re, potè esserne sodisfatta, chè compì ogni suo volere col permesso di lui.

E a tempo finito, in un'ora bene auspicata, partorì, la senza macchia, un bel figlio fornito di tutti i segni fausti.

Allora giungendo concitata, una giovine ancella di nome Priyanivedikā, annunciò al re la nascita del figliuolo. E il re provando una [1] disposizione indicibile d'animo, prodotta dal colmo della gioja, le diede una mancia superiore ad ogni [suo] desiderio. E avendo il suo corpo bello per i peli rizzati per contentezza, così diede comando ai cortigiani: « O cortigiani, dandone avviso per mezzo di banditori, distribuite, a cagione del lieto evento della nascita del figlio della regina, grandi doni, senza aver riguardo se il ricevente ne sia o no degno. Riverite i maestri, onorate i vostri servi; compiacete agli amici. Aprite le prigioni; fate per gioja risuonare molti tamburi. Ballate a vostro desiderio e senza alcun freno. Bevete; godetevi le vostre donne. Non esigete imposte; rimettete le

---

dere: *harṣaviṣādāḍhyam*, che, riferito a *rasam* (stato d'animo, disposizione d'animo), dà significato plausibile (« stato d'animo ricco di (*āḍhya*) contentezza e di spavento »).

[1] Ho tradotto con *una* il vocabolo *antaram* come quello che con *viçesa* e *bedha* serve a dare indicazione *speciale* al vocabolo cui è unito: *avasthāntaram*: « *una speciale* disposizione d'animo ».

pene; incoraggiate la gente impaurita. Siano tutti i sudditi con animo sicuro, chè non vi è per alcuno anche soltanto idea di peccato! »

« [Sarà fatto] ciò che ordina Vostra Maestà » dissergli allora quei cortigiani; e, avendo, a capo chino per reverenza, ricevuto l'ordine del re, lo eseguirono. Una gran festa ebbe luogo in onore del giorno della nascita, [festa] che meravigliò tutte le genti. Il re, in tempo conveniente, diede (158) al fanciullo il nome, dopo aver fatto queste considerazioni nell' animo suo: « Perchè nel tempo della concezione di lui, la regina vide entrare per la sua bocca, un uomo bello in tutte le membra, sia per ciò al figlio [mio] il nome di *Bhavyapuruṣa* ».[1] Ciò avendo saputo, disse allora la regina al re: « Maestà, io pure desidero dare un nome al figlio [nostro]: permettetemi ciò, o Sire ». E il re: « Come potrei io contrariarti in ciò che è di buon auspicio? Di' [pure] ciò che desideri ». Diss' ella allora: « Poichè mentre io lo aveva nel mio ventre, mi sentii inclinata a compiere buone azioni, abbia per ciò egli nome *Sumati* ».[2] Allora il re esclamando: « Oh! per la destrezza della regina è avvenuto, col far sì che Bhavyapuruṣa abbia l' altro nome di Sumati, come se si gittasse zucchero nel latte! »[3] ordinò una grandissima festa per il giorno del battesimo.[4]

Era in questo tempo[5] nella città Manujagati una brahma-

---

[1] Come si vede, nel secondo membro della parola (*puruṣa*) è la ragione di essa in riguardo al sogno della regina. Nel nome è appunto ricordato l' *uomo* che era entrato etc.

[2] « *Dalla mente buona* ».

[3] Ciò è: « Già bello era che il figliuol nostro si chiamasse Bhavyapuruṣa; ma ancor miglior cosa ha fatta ora la regina, dandogli il nome di Sumati! »

[4] Così ho tradotto il *nāmakaraṇa*, intendendo con la parola « battesimo » la cerimonia con la quale si dà il nome: nulla più, naturalmente. Il *nāmakaraṇam* avviene dieci giorni dopo la nascita del figlio, quando la madre è già purificata. V. a tal proposito: *Āpastamba-Gṛhyasūtra* 17 cap. I.

[5] L' *itaḥ* introduce sempre una nuova narrazione. La sua traduzione è assai difficile, avendo esso molti significati, lo volgo qui con « in questo tempo ».

nessa di nome *Agṛhītasaṅketā.* [1] Costei, avendo saputo, dai discorsi che la gente faceva, della nascita del figlio del re, e della cerimonia battesimale, disse ad un'amica: « Mia cara *Prajñāviçālā,* [2] un gran miracolo si racconta fra il popolo, e ciò è che la grande regina Kālapariṇati ha partorito un figlio di nome Bhavyapuruṣa ». Disse allora Prajñāviçālā: « Amica mia, e che miracolo è questo? ». E Agṛhītasaṅketā: « Perchè invero era mia convinzione che questo gran sovrano Karmapariṇāma fosse impotente di sua natura, e che sterile fosse pure l'illustre signora Kālapariṇati. Ora invece si ode che da loro nascerà un figlio. Oh! ciò è gran miracolo in vero! » Disse Prajñāviçālā: « Oh! sciocca! Ben a proposito ti chiami Agṛhītasaṅketā, chè tu non conosci [affatto] il supremo vero. I ministri Aviveka ed altri, pur conoscendo che il re è atto a molto generare, temendo tutta via [in ciò] il cattivo augurio [dei malvagi], lo proclamarono impotente fra gli uomini; e anche questa regina Kalāpariṇati, madre di infinita prole, fu al mondo detta dagli stessi ministri sterile, per paura dell' istesso malo auspicio. (159) [Ma in vece sappi che] di quante creature ovunque nascano, questo re e questa regina sono in verità i genitori; [e ciò] perchè essi sono dotati di grandissima forza. [3] E di più: non hai tu veduto o udito, mia cara amica, il loro valore, allorchè assistono ad [un gran] dramma? Il re fa recitare a piacer suo tutti gli attori, sotto l'aspetto di genti nate da molte mi-

[1] = « *Che non ha inteso il senso* [*degli ammaestramenti*] ».

[2] = « *Che ha grande sapienza* ».

[3] Tutto ciò, che a prima vista appare oscuro, resulta chiarissimo quando si pensi al valore che in India ha il « malum omen » o, per dire con le parole del testo, il *durjanacakṣurdoṣa*, e se si rifletta al nome dei due monarchi. I ministri sono persuasi della fecondità dei due sovrani, ma per evitare che alcuno, o perchè malvagio, o perchè adirato per la loro tirannia, mandi cattivo augurio alla prole ventura, li proclamano sterili. Essi in vece sono tutto il contrario di ciò; chè, come i loro nomi indicano, e come già abbiamo notato, l'uno ha azione su l'effetto delle opere (*karma*), l'altro sul tempo (*kāla*), e però, influendo essi due su tutto e su tutti, di tutto e di tutti sono procreatori.

Quanto poi al *durjanacakṣurdoṣa*, che io ho tradotto con *malo augurio*, si noti come esso trovi perfetta corrispondenza in tedesco: « *böser Blick* », in inglese « *evil eye* », e nel nostro napoletano « *malocchio* ».

gliaia di gremii ed entrati [a far parte] del ciclo del mondo, che consiste [di un misto] di condizioni di dannati, di bestie, di uomini, di immortali. E dal canto suo, la gran regina fa infinite volte assumere a tutti questi attori, [già] dotati delle varie parvenze [loro] imposte dal potente sire, forme di [creature ancor] stanti nel gremio, di bimbi, di fanciulli, di giovani, di adulti, di vecchi, di morti, di rientranti nuovamente nel ventre, di uscentine ancora, e così via ». Agṛhītasaṅketā disse: « Ho udito, cara amica. Ma se pure tale potere ha il re Karmapariṇāma di far mutar le parti a tutti gli attori, e la gran regina Kālapariṇati di produr loro varie condizioni, perchè [ne] sono dunque essi per ciò, genitori? » Prajñāviçālā disse: « Oh! mia cara, molto stupida tu sei, perchè in questo caso anche una vacca intenderebbe ciò che per metà è narrato, là dove tu non comprendi nè pur ciò che con molta chiarezza è stato esposto! Questo dramma è in realtà l'*Oceano dell' esistenza*; e coloro che di esso sono i genitori, sono in realtà i genitori di tutti ». Disse Agṛhītasaṅketā: « Cara amica, se i ministri Aviveka ed altri, hanno, per paura del cattivo augurio, proclamata al mondo la sterilità della regina, l'impotenza del re, ([ciò], di essi due genitori di tutta l' umanità), come mai ora [in vece] viene annunciato con canti di festa, questo Bhavyapuruṣa quale loro figlio? » Risposele Prajñāviçālā: « Odi la causa di tale pubblicità:

Abita (160) in questa città un uomo assai grande, di nome SADĀGAMA [1] che dice la pura verità, che fa il bene di tutti, che per sua natura conosce perfettamente tutte le secrete cose di questi monarchi. Una volta io, che gli sono amica, vedutolo lieto, lo richiesi con insistenza della cagione della [sua] contentezza. Egli mi disse [allora]: « Odi, amica, se sei curiosa [di saper tale ragione]. Quella gran regina Kālapariṇati ha detto in gran secreto al re: « Io sono disgustata di queste voci intorno alla mia falsa sterilità; di fatti io, se bene fornita di innumerevoli figli, sono stata dai ministri Aviveka e da altri proclamata sterile al mondo, per timore del cattivo augurio, così che la prole che è mia, è detta invece discesa da altre genti.

---

[1] = « Vera fede, buona religione. »

Ciò è come abbandonar l'abito per timore dei pidocchi! [1] Per ciò tu puoi levare, o Sire, questa macchia del mio disonore, che è appunto la sterilità ». Disse allora il re: « O regina, io ne ho pure una eguale, per la mia impotenza; ma sii lieta, chè ho ottenuto un mezzo per lavar la sozzura del [nostro] disonore ». E la regina « E quale è esso? » Risposele il signore: « È resa palese, in disprezzo alle parole di tutti i ministri, la [notizia della] nascita di un illustre figlio da te che abiti in questa capitale Manujagati. Innalzano [per ciò] tutti grandi grida di gioja. Così sarà cancellata la macchia ignominiosa della sterilità e dell' impotenza nostra, da lungo tempo durata ». Accolse allora con gioia la regina il discorso del marito, ambedue, poi, fecero quanto avevano deliberato. Quindi, Prajñāviçālā, questo Bhavyapuruṣa che è nato, è mio intimo amico, e per la nascita di lui io penso non vana la mia esistenza. Per ciò sono tutto lieto ».

Allora dissi io: « Giusta è la cagione della tua contentezza ». Dunque proprio per questa ragione Bhavyapuruṣa è pubblicamente detto figlio del re e della regina ». Agṛhītasaṅketā disse: « Bene! bene, amica! (161) ben parlato! tu hai sciolto il mio dubbio. Io, mentre venivo a te, ho udito nel mercato discorsi del popolo: così [ora] capisco che [si diceva che] la macchia disonorevole del re e della regina era scomparsa ». E Prajñāviçālā: « Che hai tu [mai] udito, cara amica? « Rispose quella: « Io ho veduto in mezzo a molta gente, un

[1] Ciò è: « L'esser detta sterile (pur senza esser tale), per sfuggire il pericolo di un cattivo augurio, è cosa ben peggiore, è onta assai più grande, che non lo stesso cattivo augurio; allo stesso modo che andar nudi per via, per fuggir la vergogna di mostrare e portare i pidocchi che sono nel vestito, è cosa più disonorevole che non averli indosso.

La frase *svedajanimittena çāṭakatyāganyāyaḥ* (« abbandonar l'abito per timore dei pidocchi ») è uno di quei detti popolari, che gli Indiani chiamano a punto *nyāya*. Di essi il Col. G. A. Jacob fece una larga raccolta, traducendoli e illustrandoli, in due volumi, per il secondo dei quali molto si giovò, come egli stesso dice, del *Laukikanyāyasaṅgrahaḥ* di Raghunāthavarman, pubblicato nel *Paṇḍit* del 1901. (Col. G. A. Jacob, *Laukikanyāyāñjaliḥ:* a handful of popular maxims. — Bombay Nirṇaya-Sāgara, 1900–902).

uomo di bell' aspetto, che, richiesto rispettosamente dai nobili cittadini, di quali virtù sarebbe in futuro fornito il neonato figlio del re, rispose loro: « Udite, amici: cresciuto che sia, diverrà egli, col tempo, ricettacolo di tutte le virtù, così che i suoi meriti non potranno descriversi. Pur essendo descritti, sarà cosa impossibile l' intenderli. Tutta via mi proverò io a enumerarli, mostrandone una [ben] piccola parte. Costui sarà modello di bellezza, ricettacolo di giovinezza, tempio di vaghezza, esempio di modestia, luogo di generosità, tesoro di rispetto, residenza di profondità di mente, sede di sapienza, miniera di gentilezza, terra d' origine di destrezza. Per suo mezzo si conoscerà quanto possa la fermezza; [1] egli [sarà] inacessibile alla vergogna; [2] [sarà] buon marito delle belle donne *Dhṛti Suvṛti Çraddhā* e *Vividiṣā* [3] e di altre ancora. E per aver molto operato in esistenze anteriori, non sarà, anche nella fanciullezza, amante dei giuochi; mostrerà affetto verso la gente, avrà rispetto per il maestro, manifesterà attaccamento alla religione, non concepirà voglia di obbietti sensibili; vincerà i sei nemici interni come *Amore*, *Ira*, etc.; [4] sarà cagione di letizia agli animi vostri ». Allora, ciò udendo,

---

[1] *iyattāparicchedaḥ sthairyasya:* lett. « ristretto compendio di fermezza ».

[2] « Mai potrà giungere a lui vergogna per male azioni compiute, già che mai egli si macchierà d' esse ». Segue la frase: *udāharaṇaṃ viṣayaprāgalbhyasya*, che non dà luogo ad una traduzione da cui possa risultare un senso plausibile. Certamente il passo è corrotto e a creder ciò ci induce il fatto che i tre manoscritti citati leggono diversamente: *pratyādeço vāggocarasya* (in vece di *pratyādeçagocaro lajjāyāḥ* del testo del Peterson) e subito appresso: *lajjāyā udāharaṇaṃ* e finalmente *viṣayaḥ prāgalbhyasya:* così ne verrebbe il seguente significato: « impossibile a descriversi, esempio di vergogna [per tutto ciò che è male], luogo di fortezza ». Tale modificazione del testo in altri mss. credo dipendente dalla solita ragione; del non aver, ciò è, il copista inteso, come non so intendere io pure, l' *udāharaṇaṃ viṣayaprāgalbhyasya*.

[3] Sono essi: *Kāma*, *Krodha*, *Māyā*, *Lobha Hāsya*, *Moha* (*Māna*).

[4] *Perseveranza*, *Memoria*, *Fede*, *Volontà di sapere*.

quelle genti guardando, con timore e con gioia, [1] alle plaghe, dissero: « Oh! Kālapariṇati cagione di beffe a tutte le genti, per la sua viziosa indole, e Karmapariṇāma, questo solo hanno fatto di buono! Essi hanno generato in questa città Manujagati, celebre in tutto il mondo, Bhavyapuruṣa Sumati. (162) [Ora] sono cancellate ad ambedue, per aver lui generato, le male opere compiute e l'onta della sterilità ».

Tutto ciò udii io, che me ne stava con animo attento [ad ascoltare]. Allora nacquemi una riflessione nell'animo: « Come mai a questi sovrani, noti in tutto il mondo per non aver prole, nasce [ora] un figlio? E chi è quest'uomo che disse, quasi fosse onnisciente, tutte le future vicende del figlio del re? Quindi pensai che queste due cose avrei chieste alla cara amica, [e ne avrei avuta sicura risposta], per essere ella esperta in ogni cosa. E tu già [mi] sciogliesti il primo dubbio: ora scioglimi, [ti prego], il secondo ». Disse Prajñāviçālā: « Amica, io intendo, da quello che egli ha fatto, [chi egli sia]. Quegli che tu hai veduto mentre parlava, è il grand'uomo Sadāgama, che io conosco. Egli è in vero atto più di qualsiasi altro a dimostrare agli uomini tutte le cose passate, future e presenti [così esattamente], come [se si trattasse di descrivere] un grano di *āmalaka*. Sono inoltre in questa città Manujagati altri quattro grandissimi uomini, chiamati: *Abhinibodha, Avadhi, Manaḥparyāya, Kevala.* [2] Ma essi non posseggono, [come lui], mezzo di comunicare agli altri [le loro dottrine], chè sono tutti quat-

---

[1] « Con *timore* », perchè paurose che il re o la regina dovessero udire quanto segue, « con *gioia* », perchè allettate dal fausto avvenimento.

[2] Sono questi quattro termini tecnici della filosofia jainica, i quali ricorrono in *Tattvarthādhigamasūtra* I, 10.

I Jaina hanno cinque specie di conoscenza: *mati*, *çruta*, *avadhi*, *manaḥparyāya* e *kevala*. *Mati* è anche detta *ābhinibodhika*; « *çruta*, knowledge derived from the sacred books; *ābhinibodhika (mati)*, perception; *avadhi*, supernatural knowledge; *manaḥparyāya*, knowledge of the thoughts of other people; *kevala*, the highest, unlimited knowledge » Jacobi, *Jaina-sūtrāḥ*, Vol. II p. 152 S.B.E. 1895.

tro muti di loro natura. Questo Sadāgama per ciò, desideroso di proclamare le virtù altrui, dichiara, comportandosi da buon uomo [qual'è], la loro natura alle genti ». Disse Agṛhītasaṅketā: « Quale è, o amica, la ragione, per la quale, questo figlio del re è carissimo a Sadāgama? Io desidero [anche] sapere, perchè egli riconosca, per codesta nascita, non vana la propria esistenza ». Rispose[le] Prajñāviçalā: « Costui per la sua magnanimità, benefica tutte le genti, essendo tutto dato a far ciò che possa altrui giovare. Ma questi cattivissimi uomini non ubbidiscono alla parola di lui, e non osservano, miserabili, (163) la natura del SIGNORE. E quindi alcuni lo offendono, se bene egli loro insegni il bene; altri non lo vogliono udire; alcuni [lo] deridono; altri si mostrano inetti ad adempiere ciò che egli insegna; alcuni hanno anche da lungi paura della sua voce, altri sospettano di lui, pensandolo un ingannatore; alcuni non comprendono fin dal principio le sue parole; altri non accettano le sue dottrine, se bene avendole udite; alcuni, se bene avendole accolte, non le praticano; altri [finalmente], quantunque risoluti di praticarle, divengono pur tutta via rilassati. E allora, stando così le cose, non va a compimento il suo desiderio di beneficare gli altri. Quindi egli grandemente disperasi, perchè queste genti sono sempre indegne [di ricevere i suoi ammaestramenti]; e di fatti l'istruire discepoli indegni infruttuosamente, cagiona grande angoscia anche all'animo dei [sommi] maestri. Ma questo figlio del re, per esser egli *Bhavyapuruṣa* appare degno scolaro di lui. Pur essendo Bhavyapuruṣa, se mai fosse Durmati (= di cattivo animo) non potrebbe [allora] mai essere degno discepolo. Ma poichè questo principe è Sumati (= di animo buono), per ciò, pensandolo ottimo scolaro, Sadāgama lo ama moltissimo. E di più questo Sadāgama così pensa: Poichè Karmapariṇāma, essendo in tal modo padre del fanciullo, è favorevole a lui, e Kālapariṇati, essendone madre, è a lui bene inclinata, perciò costui, quando avrà passata la fanciullezza, per la eccellenza della sua indole e per la prossimità [a ricevere il frutto] de'suoi moltissimi meriti, e per essere [anche] la mia religione causa di letizia ad uomini simili [a lui], quando mi avrà qui veduto, concepirà necessariamente tale pensiero nell'animo: « Oh! fortunata questa città Manujagati, nella quale abita il grandissimo uomo Sadāgama! Anch'io forse posseggo

quelle tali qualità necessarie ad associarmi a lui. [1] Inchinando, quindi, modestamente questo eccelso, mi eserciterò nella sua disciplina ». E allora, i suoi genitori essendo ben disposti (164) verso di me, me lo daranno come scolaro. E quindi, comunicatagli che io avrò la mia sapienza, avrò compiuta l'opera [mia].

Così pensando, questo Sādāgama giudica non vana la sua esistenza, a cagione della nascita di questo Sumati Bhavyapuruṣa. Per ciò egli, natagli gioja [nell'animo], descrive alle genti le virtù del figlio del re ».

---

[1] *Mīlaka* è forma prākritica frequente presso *Siddharṣi* e avente lo stesso significato del sanscr. *mela* o *melaka*, *unione*, il *consociare*, il *convenire*, etc., e trova origine nella √ comune *mil*.

(*Continua*).

BIBLIOGRAFIA

Il Canto Divino (*Bhagavad-gītā*), tradotto e commentato da ORESTE NAZARI. Palermo, R. Sandron, in 8°, s. a. (1904) pag. VIII-139. (= Biblioteca dei Popoli, diretta da Giovanni Pascoli, VI).

Per quali lettori ha il prof. Nazari pubblicato questa sua traduzione del celeberrimo episodio mahābhāratiano? non certo per gl'indianisti: dalla prima del Wilkins (1785) ad oggi se ne contano non meno di otto versioni inglesi, cinque tedesche, tre francesi, due italiane, una latina ed una greca, le più unite ad ampi commenti che, insieme alle monografie speciali, poco lasciano di oscuro e di incerto nella interpretazione del testo. A chi può giovarsi della versione dello Schlegel, cui l'Humboldt giustamente disse classica per la scrupolosa fedeltà, o di quella così meritoria e sotto ogni aspetto accuratissima del Telang (rammento due sole fra le principali), non importerà molto di avere ancora una volta ricalcato « sull'originale parola per parola il periodo italiano ».

Veramente il prof. N. dichiara, nella breve avvertenza, di aver « cercato... di portare il contributo del *suo* lavoro personale » rilevando però solo in « pochissimi casi [1] ... i luoghi

---

[1] Questi pochissimi casi si riducono, per quanto risulta dalle note, a uno solo: la traduzione del VIII 3-4; cf. nota a pag. 121.

interpetrati in modo nuovo ». Mi aspettavo che questo « lavoro personale » si fosse particolarmente esercitato su luoghi di dubbia o difficile interpretazione: ma invano ho cercato o conferme o obiezioni a molte delle emendazioni boethlingkiane, invano desiderato il parere del traduttore circa la ingegnosa ipotesi dello Speyer sul « prajñāvādāṃç ca bhāṣase » (II, 11); così al VI 38 nessuna nota ci dice quali sieno « ambe [le vie] », se quelle del karman e dell'yoga (Nīlak.) oppure — il che è in fondo lo stesso — « the path to heaven and that of final emancipation » (Telang), ovvero le due çuklakṛṣṇe gatī del VIII 26. Non rimprovereremo al N. che gli sia rimasto oscuro il VIII 24-25, poichè anche il Telang confessa di avere « no clear notion of the meaning of these verses »: ma poteva egli almeno riportare qualcuna delle interpretazioni date, per es. quella di Nīlakaṇṭha, e vedere se giovasse porre a riscontro di quei versi il XV, 12 e forse anche un noto e discusso passo della Kauṣītakibrāhmaṇa - Up. (I, 2). Sorprendono anche, scorrendo le note, diverse sviste.[1] A pag. 103 è detto di Kaçi (= Kācī) « città in vicinanza dell'odierna Benares, come se K. e B. (Vārāṇasī) non sieno stati, fino dai tempi più antichi, due nomi per una stessa città! — A pag. 107 si dice che la dottrina del Buddha « consiste appunto nell'insegnare il modo di

---

[1] E sorprende anche il sistema (?) seguito nella trascrizione. Se il prof. N. voleva dare alle voci sanscrite veste italiana, era superfluo il lusso dei circonflessi in dâiva, dâitya, Drâupadī, ecc., tanto piú che l'indicazione del vṛddhi nei dittonghi è abbandonata anche nella trascrizione « ufficiale » fissata nel Congresso di Ginevra. E chi non distingue dalle dentali né il ṭ.... nè l'ṣ, può ben sopprimere anche il ç e scrivere Sakuni, Sikhandine (Çikhaṇḍin) ecc. E perchè ksetrajna (p. 134 = kṣetrajña) se altrove è scritto ragias (= rajas)? A me questo ibridismo nella trascrizione è sempre parso dannoso e ingiustificato. Perchè obbligare un lettore a riconoscere nel *dschu* di un tedesco, nel *djou* di un francese, nel *djoe* di un olandese o nel *giu* di un italiano una stessa sillaba जु? Non varrebbe meglio avvertire che *c* e *j* sono sempre palatali, ecc.? Vedo con grande soddisfazione che per questa via si mettono scrittori di cose indiane anche quando si rivolgono a profani, come per es. V. Henry nella sua recente opera *Les littératures de l'Inde*.

sottrarsi alle vicende del morire e del rinascere ». Ma allora in che differirebbe essa dalle altre dottrine ortodosse, il cui scopo comune è appunto la liberazione dal saṃsāra? — A pag. 114: come si può dire che il racconto del diluvio nel Mbh. (III 187) « di poco » differisca da quello del Ç P Br.? — A pag. 115. Quando mai Viṣṇu e Çiva sono stati « con Brahmā... un unico Dio »? Sarebbe ormai tempo di lasciare tali concezioni della trimūrti fra le rancide fantasie di un Jacolliot! — E come può affermare il N. (p. 125) che la leggenda della seduzione di grandi asceti per opera delle apsaras « non doveva esser popolare fra gli Indiani », quando essa è primo ingrediente di uno fra i più popolari episodi del popolarissimo Mahābhārata (dal quale è passata anche nel più celebre dei drammi kālidāsiani) ed è comune in India almeno quanto le « tentazioni » di S. Antonio e di altri santi nelle nostre leggende medievali? — A pag. 131 è detto che Rāvaṇa rapì Sītā « dall' eremitaggio, *dopo* avere ucciso l' avvoltoio Giatayase [= Jaṭāyus] che voleva difenderla ». Invece, come si sa, quando il nobile uccello si azzuffò col rakṣas, questi aveva già da un pezzo rapita la sposa di Rāma. — A pag. 135: il prof. N. deve ben sapere che mahadyoni è impossibile come composto *karmadhāraya* (per « grand' utero » non si potrebbe avere che mahāyoni), ma solo come *bahuvrīhi* della sottoclasse degli « appositional possessives » (Whitney, *Sanskr. Gramm.* § 1302).

Queste ed altre piccole mende sarebbero da rilevare se il libro fosse destinato a specialisti. Ma non pare che sia così, se badiamo alla collezione di cui esso fa parte. La *Biblioteca dei Popoli*, nella intenzione del grande e geniale poeta ed erudito che la fondò e la dirige, vuol dare « la nostra città a tutte le opere nelle quali sia maggior luce dell'anima delle genti antiche e moderne », e vuole altresì che ogni opera sia « accompagnata da tutto ciò che è indispensabile a darne la misura e la portata, intera, esatta, chiara ». [1]

Non v' ha dubbio che la Bhagavadgītā dovesse figurare fra le opere nelle quali è davvero « maggior luce » dell'anima

---

[1] Cito dal manifesto col quale Giovanni Pascoli dette notizia della intrapresa e degli intendimenti nobilissimi di essa.

indiana. Io stesso, nel volume sul Mahābhārata, che ebbe l'onore di aprire la serie della *Biblioteca dei Popoli*, dedicai non meno di ventitre pagine a questo *Canto Divino*, dandone tradotti per intero cinque dei canti più caratteristici e compendiando tutti gli altri. Ma ciò non parve forse sufficiente, ed a ragione: chè la Bh.-Gītā, come quella che nutrisce del suo spirito quasi tutta la filosofia e la letteratura indiana postepica, aveva ben diritto ad essere, prima o poi, conosciuta ed ammirata in ogni sua parte dai colti lettori italiani. Solamente, io cerco invano, nel volume del N., « ciò che è indispensabile a darne la misura e la portata, intera, esatta, chiara ». Nemmeno un po' di prefazione o d'introduzione per un'opera simile, per un poema filosofico di ardua difficoltà per i non iniziati e che racchiude, nel suo eclettismo, il succo di tre sistemi filosofici, delle upaniṣad, del sāṃkhya e dell'yoga! chè le note, illustranti singoli luoghi o dichiaranti singoli nomi, non possono certo servire a far comprendere « la misura e la portata » dell'intero poema. È vero che il N. rimanda « il lettore desideroso di conoscere sistematicamente coordinati e spiegati i pensieri del *Canto Divino* » ad un suo opuscolo *La concezione del mondo secondo il*[1] *Bhagavadgîta* pubblicato nella *Rivista Filosofica* del Cantoni. Ma questo opuscolo, che è al suo vero posto in un periodico d'indole speciale, benchè riveli l'assiduo studio fatto dall'autore sul testo, non è davvero molto adatto a spiegare, a lettori che non sieno un po' addentro nei segreti delle scuole indiane, il posto che il *Canto Divino* occupa nella storia del pensiero e il suo valore filosofico e poetico. Mi sembra che invece di queste sue pagine il N. avrebbe potuto raccomandare al lettore, se non la celebre dissertazione di Guglielmo von Humboldt, almeno la bella e copiosa introduzione preposta dal Kerbaker alla sua versione parziale della Bhg. (1868), introduzione che, con qualche ritocco reso necessario dal progresso

[1] Sic! L'affermazione del N. (nota a pag. VIII) che « comunemente si dica *il* Bhagavadgîta » non risponde al vero. Nè gli altri traduttori italiani del poema, nè chi ne ha incidentalmente parlato, hanno usato il maschile per un nome notoriamente femminile. E se qualcuno lo ha fatto, ha spropositato.

degli studi, si sarebbe potuta qui ristampare. Invece il Nazari adopra dieci pagine per darci... il riassunto del Mahābhārata! Poche righe sarebbero bastate (come sono bastate agli altri traduttori) per accennare al filo tenuissimo che lega questo, come del resto tutti quanti gli altri episodi (eccetto quello di Ambā) all'azione principale del poema: chè la Bh. G., non meno che il *Nala* o la *Sāvitrī* o la *Storia di Rāma* o innumerevoli altri, è un piccolo poema nel grande e potrebbe benissimo esserne tolto senza che lo svolgimento del racconto epico venisse minimamente a soffrirne. Ma al prof. N. è piaciuto di ritessere ancora una volta le fila del complicato poema, operazione che gli è stata alquanto agevolata dal tenere innanzi a sè il mio libro e dal trascriverne, senza mai citarlo, alcuni brani, come qui sotto mi permetto di dimostrare:

P. E. P. *Mahābhārata...* 1902.	*Il Canto divino*, trad. da O. N. — 1904.
(pag. 37). La lunga e severa ascesi e la vita nelle selve avevano reso Vyàsa di pauroso e sgradevole aspetto: cosicchè quando Ambikà lo vide avvicinarsi, chiuse gli occhi dallo spavento: e dalla loro unione nacque un figlio cieco....	(pag. 2). La lunga e severa ascesi e la vita nelle selve avevano reso Vyâsa di pauroso e sgradevole aspetto, cosicchè Ambikâ quando lo vide avvicinarsi a lei chiuse gli occhi dallo spavento, e dalla loro unione nacque un figlio cieco....
Le preghiere e i voti suoi e delle sue consorti indussero gli dèi a concedergli la desiderata prole mediante mistiche nozze....	.... le preghiere e i voti suoi e delle sue due mogli indussero gli dei a concedergli la desiderata prole mediante mistiche nozze..
(pag. 46)... chi avesse saputo tender l'arco grandissimo e pesantissimo del re e mandare con quello cinque freccie in un alto e mobile bersaglio.	(pag. 3)... chi avesse saputo tendere l'arco grandissimo e pesantissimo del re e mandare cinque freccie in un alto e mobile bersaglio.
(pag. 49)... gridarono alla madre.... « Anche oggi abbiamo	.... gridando alla madre « anche oggi abbiamo ricevuto

ricevuto un dono». Kunti, credendo si trattasse della consueta elemosina di cibo, rispose « Godetevela tutti insieme ».

un dono », Kuntî credendo si trattasse della consueta elemosina di cibo, rispose « godetevela tutti insieme »....

(pag. 58). Esultava Duryodhana; e per ordine suo il violento Du*h*çàsana, afferrata pei capelli la misera Draupadí, la trascinò in mezzo all' assemblea: e Duryodhana, con più atroce offesa, voleva gli sedesse sulle ginocchia, come schiava favorita. A tali inauditi insulti fremettero gli eroi; lo stesso vecchio Bhí*s*ma... profetizzò la loro rovina....

(pag. 4). Esultava D.; e per ordine suo il violento Duhçâsana, afferrata pei capelli la misera Drâupadî, la trascinò in mezzo all' assemblea e D. con più atroce offesa voleva gli sedesse sulle ginocchia come schiava favorita. A tal vista fremettero gli eroi, lo stesso vecchio Bhîsma profetò la rovina ai Kuruidi....

(pag. 142) .... poichè egli aveva fatto voto solenne « di mai uccidere una donna o chi prima fosse stato donna ». E rammentò che nella sua gioventù egli aveva rapito, per darle come mogli al suo fratello minore Vicitravirya, le tre figlie del re di Káçí, Ambá, Ambiká e Ambáliká. Saputo che Ambá s' era già segretamente fidanzata col re di Çálva, la lasciò libera e la rimandò a questo principe: il quale però non volle accoglierla, dubitando della sua purità.

(pag. 6) .... perchè egli aveva fatto voto solenne di non uccidere mai una donna o chi prima fosse stato donna; rammentò che un tempo egli aveva rapito Ambâ colle sorelle Ambikâ e Ambalikâ (*sic*) per darle in mogli a Vi., ma che, saputo che quella s' era segretamente fidanza (*sic*) con un re, l' aveva rimandata libera a lui, ma questi dubitando della sua purità non la volle accogliere....

(pag. 144) .... anelava a saziare l' odio antico contro Bhísma.

(pag. 7).... anelando a saziare l' antico odio contro Bh.

(pag. 147) Al vecchio e cieco Dh*r*tarâ*s*tra narrò tutti

(pag. 7). Al vecchio e cieco Dhritarâstra narrò tutti

gli episodi della tremenda lotta, durata diciotto giorni, l'auriga e cantore Sanjaya, cui Vyása aveva concesso la grazia della visione soprannaturale. Così, pur distante dal campo di battaglia, egli vedeva e udiva tutto ciò che vi succedeva e lo narrava via via al cieco monarca. Cominciò con lo spiegargli la disposizione degli eserciti....	gli eventi della tremenda lotta, durata diciotto giorni, l'auriga e cantore Sangiaya, cui Vyâsa concesse la grazia della visione soprannaturale, per cui distante dal campo della battaglia egli vedeva e udiva tutto ciò che vi succedeva e lo narrava via via al cieco monarca. Sangiaya cominciò dallo spiegargli la disposizione degli eserciti.
(pag. 208) quand' ecco sopraggiungere un gufo.... silenzioso piombò il rapace uccello sui rami, e delle cornacchie addormentate fece strage e crudele scempio.... volò via il gufo, ululando di gioia sinistra.	(pag. 8) .... vide un gufo piombare silenzioso sulle cornacchie addormentate sull' albero... e fattane strage volar via ululando di gioia sinistra.
(pag. 266) .... volò *Krsna* al cielo donde era disceso. E gioirono del suo ritorno gli dèi tutti....	(pag. 10) Volò Krisna al cielo, dond'era disceso, e gioirono del suo ritorno gli dei tutti.

Ma ciò che è veramente *originale* nel lavoro del prof. N. è, mi si perdoni il bisticcio, la traduzione. Evidentemente preoccupato di « esser fedele ricalcando parola per parola il periodo italiano », egli la sparge di fiori stilistici e lessicali come « il da sapersi » (= vedyaṃ IX 17), « prenonno » (= prapitāmaha XI 39), « protodio » (= ādideva X 12, XI 38), « o Occhio di foglia di loto » (= kamalapattrākṣa XI, 2), « se la credi possibile a vedersi da me » (= manyase yadi tac chakyaṃ mayā draṣṭum XI 4): così sentiamo continuamente apostrofare « Irtocrine » e « Crinritorto », il « Capelluto », l' « Irtocrine Keçinicida » (= Keçi-niṣūdana !) e così via, per tutto quanto « questo mirabile colloquio, che fa accapponare la pelle » (pag. 99). Ora, che fra le panche della scuola sia non solo opportuno, ma

spesso anche necessario, ricalcare presso a poco in questa maniera, la traduzione sull'originale e che ciò sia permesso anche nel tradurre per speciali scopi didattici o esegetici, non è chi voglia negare. Ma non già, in nome del cielo, nella *Biblioteca dei Popoli!* Qui si vogliono traduzioni *fedeli* sì, ma *artistiche*, nelle quali scorra un po' del sangue e palpiti un po'della vita dell'originale, che ce ne facciano risentire or la forza, or la grazia, or la paurosa tèrribilità, or la ineffabile dolcezza. Altrimenti, si rischia di far prendere in uggia quegli stessi capilavori che si vorrebbero diffondere per aumentare e allargare la nostra coltura, per affinare il nostro gusto, per suscitare nuove e pure immagini di bellezza. Tale grande e nobile scopo sarà certamente raggiunto se la *Biblioteca* sia, non solo sul frontespizio, ma in realtà *diretta* da Giovanni Pascoli; se egli chiuda, o faccia che il solerte editore chiuda, inesorabilmente la porta a tutto ciò che l'ideale da lui propostosi o contradice o sminuisce o danneggia. E dico questo in una rivista speciale di studi orientali, perchè nessuna scienza più della nostra, per tanto tempo costretta fra dotte pareti o male interpretata da dilettanti o da ignoranti, deve plaudire e rallegrarsi di una intrapresa che diffonda la conoscenza delle opere più grandiose del genio orientale in una forma di esse degna.

P. E. Pavolini.

F. G. Fumi: **Limen Indicum.** *Avviamento allo studio del sanscrito.* III edizione rinnovata. Milano, Hoepli, 1905, in-16, leg., pag. XVI, 343. L. 4.

L'edizione è veramente « rinnovata » e migliorata di assai rispetto alle precedenti. Che sia, in pochi anni, la terza, è segno consolante del maggior interesse che anche fra noi si comincia a sentire per gli studi indiani. E fra i libri elementari che noi abbiamo per avviare al sanscrito, questo del Fumi, è certamente il migliore: la sua perizia di glottologo ha dato ordine e perspicuità alla materia, per quanto era possibile con la divisione da lui seguita e che ha, come ogni cosa a questo

mondo, i suoi lati buoni e cattivi. Ma quelli superano questi, specialmente se al discepolo non manchi il consiglio e l'aiuto di un insegnante provetto. Forse, nella breve crestomazia, era meglio dare minore numero di brani, ma più lunghi e completi. Nell' insieme il libro è raccomandabilissimo e noi di cuore gli auguriamo diffusione sempre crescente.

P. E. P.

Sten Konow, *Notes on Dravidian Philology* (estr. dall'*Indian Antiquary*, vol. XXXII). Bombay, 1904.

Queste note illustrano in massima parte le formazioni verbali della lingua gōṇḍī. Di particolare interesse sono per noi le ultime pagine, nelle quali si tratta dell' influenza delle lingue dravidiche sull' antico indiano, completando e approfondendo quanto aveva accennato su questo importante argomento il CALDWELL nella sua nota grammatica comparata. Degli imprestiti lessicali l'autore non si occupa, rimandando alla lunga lista « of supposed loanwords in Sanskrit » nella introduzione della grammatica canarese del KITTEL. Nella dibattuta questione delle « cerebrali » egli ammette la possibilità dell' influenza dravidica, ma senza negare quella dello svolgimento indipendente, quale possiamo constatare nei dialetti di Svezia e Norvegia. [1] Dravidismo deciso è, per l'autore, la sostituzione dell' *l* all' *r*; meno sicuro, ma pur assai probabile, l'addolcimento della sorda postvocalica nei vari pracriti, e la doppia pronunzia delle palatali nel marāṭhī, senza che si possa però concludere per l' esistenza di questi due fenomeni nella fase più antica del linguaggio.

Più della lessicale e fonetica, sembra essere diffusa ed importante l' influenza grammaticale. Si direbbe che i Dravidi, assorbiti dagli Ariani e obbligati ad adottare la lingua dei conquistatori, non potessero spogliarsi di certe tendenze lin-

---

[1] Altri esempi, ch' io sappia, offrono l'inglese, il siciliano, il sardo: e non saranno certamente i soli.

guistiche loro proprie, modellando in parte la grammatica indiana secondo i principî dravidici. A ciò si dovrebbe l'uso sempre più generale e invadente del participio, che nel sanscrito seriore e nei pracriti sostituisce quasi ogni forma di modo finito; forse anche il futuro perifrastico [1] e i participi in *-ta-vat* [2] sarebbero sôrti per influenza dravidica. Modificazioni sintattiche si riscontrerebbero, nei dialetti indiani attuali, nella collocazione fissa della parola retta dinanzi al regime e del verbo alla fine della frase, nonchè nell'uso di una doppia forma per l'oggetto dei verbi transitivi.

Ci auguriamo che il valente indianista norvegese voglia seguitare ed estendere ancora queste ricerche, destinate a gettare luce sulla preistoria del sanscrito in particolare e su uno dei più attraenti problemi della linguistica generale.

P. E. P.

Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen auf Grund des fünfbändigen ' Grundrisses der vergleichenden Grammatik der indog. Sprachen von K. Brugmann u. B. Delbrück ' verfasst von K. Brugmann. 2. *Lehre von den Wortformen und ihrem Gebrauch.* 3. *Lehre von den Satzgebilden und Sach- und Wörterverzeichniss.* — Strassburg, Trübner, 1903-1904.

I criterî che hanno guidato l'Autore nel compilare quest'opera furono da me indicati nella breve recensione del primo volume comparsa un anno fa in questo Giornale (XVI, 183-5). Ora mi limito a richiamare l'attenzione degli studiosi sull'importanza del secondo e del terzo volume coi quali l'opera resta compiuta.

---

[1] Si confronti p. es. *kartā'smi* col gōṇḍī *kīātōn-ā* = factor ego.

[2] Il suffisso *-vat* è ariano puro, « ma la stretta analogia fra forme come il tamulico *çey-davan* e il sanscr. *kṛta-vān* colpisce troppo per essere accidentale ».

Mentre nel primo volume era semplicemente riassunta, colle numerose modificazioni rese necessarie nei singoli punti in seguito alle indagini più recenti, la materia trattata dall'A. nel vol. I del « Grundriss », in questi due nuovi volumi, che corrispondono complessivamente ai voll. II-V di quello, la materia appare completamente rifusa. Si avverta che mentre del vol. I del Grd. si aveva una 2ª edizione del 1897, del vol. II non si aveva che la 1ª ed. del 1888-92; e che dei voll. III-V, in cui il Delbrück discute i principali problemi della sintassi indogermanica con una profondità e copia di dottrina che a molti lettori riesce un po' indigesta, era vivamente desiderato un compendio scritto con quella sobrietà e con quella chiarezza che sono doti del Brugmann. Ottima è stata l'idea di fondere nello stesso volume la morfologia e la sintassi del nome e del verbo, giacchè le questioni che concernono l'origine delle forme nominali e verbali sono indissolubilmente connesse con quelle che riguardano il loro impiego nel discorso.

G. Ciardi-Dupré.

Prince, J. Dyneley. — **The vocabulary of Sumerian.** *Journal of the american Oriental Society*, vol. XXV.

La questione *sumerica* risale a circa trent'anni indietro. Si tratta di sapere se nel bacino dell'Eufrate e del Tigri, in un'età lontanissima (5000-4000 a. C?), vivessero genti di razza non semitica, i così detti *Sumeri* (o Accadi) che avrebbero lasciato monumenti diversi del loro linguaggio nelle iscrizioni babilonesi e assire. Giuseppe Halévy combatte tale ipotesi e a lui si sono accostati più o meno decisamente vari assiriologi (F. Delitzsch, S. Guyard, Franc. Thureau-Dangin, Alfr. Boissier); la generalità però segue il partito contrario, guidato dall'Oppert, e ammette l'esistenza di una gente sumerica e di un linguaggio ad essa proprio. Oggi il prof. Prince si schiera con la maggioranza e tenta di provare, contro Halévy, che il così detto *sumerico* è veramente un idioma (non un'allografia dell'assiro); ha il suo vocabolario speciale, le sue leggi

grammaticali chiarissime. La qual cosa verrebbe dimostrata, a giudizio dell'A., da fatti essenziali come questi: nelle voci sumeriche appaiono variazioni fonetiche interne, scambio di vocali e consonanti da dialetto a dialetto, alterazioni di consonanti e vocali nel successivo svolgimento del linguaggio ecc.); in una stessa parola si nota generalmente l'armonia vocalica, ossia la riunione di vocali della stessa classe, temperata dalla *dissimilazione* vocalica (ossia il contrario del fenomeno suddetto); le particelle posposte alle parole vengono usate presso a poco come nel turco e nel finnico; il pronome oggetto di un verbo viene incorporato nella voce verbale.

La tesi del sig. Prince è svolta, non v'ha dubbio, con metodo irreprensibile; non solo per essa i testi cuneiformi furono messi a profitto, ma l'A. si è giovato del cinese e di altri linguaggi viventi, per provare che certi fatti fonetici e morfologici i quali ora si vorrebbero negare nel sumerico, sono tutt'altro che inconcepibili perchè esistono altrove. Così le variazioni di tono applicate a una stessa parola per produrre variazioni di significato non possono negarsi *a priori* al sumerico, perchè esistono realmente in cinese. D'altra parte gravi difficoltà complicano la questione sumerica. I testi in discussione pervennero a noi quasi tutti copiati ed elaborati dai semiti. I semiti si servirono nella loro scrittura e pel loro linguaggio dei segni cuneiformi o precuneiformi così detti *sumerici;* modificarono e svolsero quei segni, presero addirittura in prestito vocaboli non semitici, e così sorse una massa ingente di fonogrammi e ideogrammi nella quale oramai è difficile distinguere ciò che ai sumeri apparteneva in origine. Il sig. Prince confida di potere in un prossimo suo vocabolario additare i materiali primitivi del sumerico; frattanto la tesi sostenuta nell'articolo presente troverà, crediamo, molte adesioni. In parte essa salva le pretese dei *sumeristi*, in parte coincide con la teoria di Halévy, il quale da trenta anni, attribuisce ai semiti, ai soli *semiti* tutta la pretesa letteratura sumerica.

Nel suo complesso il bel lavoro del sig. Prince si raccomanda all'attenzione di chi non conosce ancora il curioso problema del sumerismo. L'A. a proposito di crittografia (oggi però Helévy preferisce chiamare il *sumerico* un'*allografia* dell'assiro) dà interessanti notizie di scritture artificiali, di gerghi

diversi e tuttora esistenti in Inghilterra e altrove. Alla serie degli esempi citati noi potremmo aggiungere quello di un linguaggio segreto, simile alla parlata dei piccoli rivenditori di Londra (in cui p. es. la voce *look* diviene cool; coat = toac). Tale linguaggio era usato anni addietro in una comunità rurale presso Viterbo e noi stessi lo udimmo, dalla viva voce di alcuni contadini.

Bruto Teloni.

Histoire des Beni 'Abd el-Wâd Rois de Tlemcen jusq'au règne d'Abou Hammou Moûsa II par Abou Zakarya Yahîa Ibn Khaldoun éditée d'après cinq manuscrits arabes traduite en français et annotée par Alfred Bel Prof. à la medersa de Tlemcen, Ier vol. Alger, Fontana, 1904. In-8°, XIV, 241, 166 p.

L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger — 1509-1830 — par Auguste Cour ancien profess. d'arabe au Collège de Médéa repétiteur au Lycée d'Alger. Paris, Leroux, 1904. In-8°, XII, 255 p.

Le dialecte berbère de R'edamès par A. de C. Motylinski Prof. à la chaire d'arabe de Constantine Directeur de la Medersa. Paris, Leroux, 1904. In-8°, XXXIII, 334 p.

Gli orientalisti francesi nell' Algeria, sotto l' impulso dell'illustre Direttore dell'École des Lettres di Algeri, Pr. Basset, dànno continue prove della loro attività scientifica, ed i volumi sopra annunziati ne fanno testimonianza.

Il Bel, autore del libro sui Bani Ġâniya, pubblica con copioso apparato critico, il testo arabo di una storia inedita dei principi di Tlemsen, fino al regno di Abû Hammû Mûsâ II°, piena di notizie su avvenimenti e personaggi, specialmente del periodo di maggior fiore del paese. Ne è autore Yahyâ b. Khal-

dûn (fratello minore del celebre storico) il quale dalla corte di Abû Hammû passò a quella dei Merinidi, per ritornare poi ad Abû Hammû, a Tlemsen, dove morì giovanissimo nel 780 (1378-1379), vittima di un assassinio. Il titolo sotto il quale l'opera è generalmente conosciuta è بغية الروّاد في ذكر الملوك من بني عبد الواد, che per la metafora del رائد cioè di quello che cerca un buon pascolo o una buona dimora per la tribù, è malagevole tradurre in poche parole; sarebbe come dire: quel che può desiderare chi va alla ricerca di un buon pascolo (cioè di notizie estese e sicure) sulla storia dei B. 'Abd el-Wâd. L'opera si divide in 3 grandi parti, suddivise in capitoli. Nella prima parte, dopo la descrizione e le lodi di Tlemsen, segue un capitolo che contiene notizie biografiche di ben 180 fra dotti e fra personaggi venerati come santi; perocchè Tlemsen è stato per il Magreb un centro religioso anche più che un centro letterario. Un altro capo tratta dei governatori del paese dalla conquista musulmana; dopo ciò si entra a parlare dei Berberi e della famiglia di 'Abd el-Wâd e del come, *more solito*, da governatori divennero sovrani indipendenti, sotto Yaghmorâsen b. Zayyân e la sua discendenza. La quale si divise in due rami collaterali, ambedue chiamati indistintamente: Banû Zayyân (Zeiyân) e Banû 'Abd el-Wad; non avendo, pare, alcun fondamento, come nota il Bel, la distinzione fatta dall'ab. Bargès fra queste due denominazioni. [1] Il 1° volume arriva fino agli avvenimenti dell'anno 1348, quando cioè i fratelli Abû Sa'îd e Abû Thâbit ritolsero il regno all'altro ramo.

Il Bel accompagna la sua traduzione con copiosissime note piene d'indicazioni e di notizie che saranno di grande utilità agli studiosi, specialmente per la parte biografica; un indice di nomi propri di persone e tribù e due altri dei nomi di luogo, e di opere arabe, rendono facile l'uso di questa preziosa fonte storica, mentre altre fonti o sono tuttora inedite, o di difficile uso per la mancanza d'indici.

---

[1] Questa distinzione è seguita anco nel bel *Catalogue des Monnaies musulmanes de la Bibl. Nation.* del Lavoix.

I letterati e i poeti di Tlemsen non sono pochi; di uno di essi, Ibn Khamîs, è riportata fin nel principio una poesia in lode di Tlemsen, cui il poeta augura (se intendo bene) piogge copiose e venti fecondanti, ed a guisa dei *nasîb*, soggiunge che al baglior d'ogni luce e ad ogni gemito, ricordando il suo paese, sono tante le lacrime e il cuore arde talmente che pare che vi sia chi attinge quelle ad ogni punto delle ciglia, e chi accende il fuoco in ogni parte di questo; vera acqua non è che quella che sgorga dai suoi occhi, e vero fuoco non è che quello che arde nel suo cuore. Iperboli codesta e غلوّ che anche per un gusto arabo meno stravagante avrebbero bisogno di: ما يقرّبه الى الصحة ! Di un Yahyâ b. 'Alî, autore del compendio di un'opera الاشراف di I. Mundhir, riferisce at-Tuǵîbî due versi (p. 25) la cui lezione tuttavia non sembra certa. Del resto il Bel ha avuto 5 mss., che ha distinti in 2 famiglie, ma egli ritiene che nessuna delle due rimonti a un ms. copiato sull'autografo. Nella detta poesia potrebbe forse leggersi وداعية per وراعية e تزيد per يريد « Mi spaventò l'apparire di una che chiamava la vecchiaia (i primi canuti), e la relegai nella più lontana parte del castello, ma la realtà mi fermò, perchè essa si sarebbe accresciuta di una turba innumerevole che veniva dietro lei ».

Speriamo che il 2° volume di quest'opera così importante non tardi ad esser pubblicato, con grande vantaggio degli studi sul Magreb.

***

L'opera del Cour tratta di un periodo di storia più recente; dal 1509 al 1830. La rivalità e le lotte fra Hafsidi, Zayyânidi e Merinidi, oltre l'indole stessa delle popolazioni, impedirono il formarsi di uno stato potente nel nord dell'Africa, e resero più facile al Barbarossa e ai Turchi di dominare una parte di esso. Ma, come è noto, il Marocco rimase indipendente sotto le due dinastie degli Sceriffi, sa'dita e Alide. Ora che sembra avvicinarsi il momento per la civiltà

europea, di penetrare largamente e stabilirsi nel Marocco, grazie alla Francia, questi studî sulla storia recente di quel paese hanno maggior interesse.

L'introduzione ragiona delle condizioni nelle quali era il Magreb fino al XV° sec.: sotto i Merinidi l'elemento religioso-politico acquistava sempre maggiore importanza coi marabutti e le confraternite specialmente dei Qadarî (del celebre 'Abd al-Qâdir al-Ǧilânî) e dei Šâdhilî. Questa, a differenza dell'altra, rappresentava il partito religioso intransigente cui appartenevano gli Sceriffi, molti dei quali traevano l'origine dagl'Idrisidi. Fra coloro che non avevano questa origine sono notevoli i « Siciliani », che cacciati di Sicilia al tempo della conquista normanna, si rifugiarono in Ispagna e di là al Marocco. Queste condizioni e nominatamente questo prevalere dell'elemento religioso, prepararono il dominio degli Sceriffi, ed una reazione sempre più favorevole ad essi, fu prodotta dall'immischiarsi dei Cristiani (Portoghesi ecc.) negli affari del paese. Lo sceriffo Abû 'Abd Allâh si mise a capo del movimento, prendendo il nome significativo di: Qâim bi'amr Allâh; i Cristiani furono respinti e gli ultimi Merinidi tolti di mezzo. Il rafforzarsi dell'elemento musulmano intransigente contro i Cristiani si produsse anche nell'Algeria, ma vi fu ottenuto col soccorso dei Turchi, mentre al Marocco fu dovuto al paese stesso. Ed i Turchi furono vicini pericolosi per gli Sceriffi, e cagione di guerre che non contribuirono poco al disfacimento della prima dinastia degli Sceriffi o dinastia Sa'dita che regnò fino a poco oltre la metà del XVII sec. Sorse la dinastia Alide con Muley Rašîd, il fratello Ibrâhîm, ecc. ma le condizioni restavano le stesse, e la rivalità dei Turchi di Algeri, che fomentavano le rivolte e le lotte interne del Marocco, mossero questo all'impresa contro di essi. Tale rivalità era, per dir così, la condizione storica dei due paesi, e il Marocco la nutrì contro i Turchi, come dopo il 1830 contro i Francesi, con grave danno delle relazioni commerciali e dello sviluppo del Marocco.

L'Autore, che ha tratto profitto tanto dalle fonti arabe quanto dall'europee, ha reso un grande servigio agli studî storici sul Marocco e l'Algeria, importanti per se stessi e per

le relazioni di questi paesi coll'Europa. Perocchè se tutti sanno la disgraziata impresa di Carlo V°, o la sconfitta del re Sebastiano, ben pochi certamente conoscono le condizioni religiose e politiche che hanno influito e determinato la storia di quei paesi, o potrebbero facilmente procurarsi su tal proposito notizie esatte ed estese. I rinvii bibliografici accompagnano sempre la trattazione nel dotto libro del Cour.

***

L'opera del Motylinski tratta del dialetto berbero di Ghadames. Il grande tratto dall'occidente della Tripolitania all'Egitto, sebbene sia originariamente paese berbero, tuttavia non è abitato da una massa compatta di popolazioni che parlino dialetti berberi, ma solo ve ne sono dei centri, il più occidentale dei quali è l'oasi di Siwa. Uno di essi è formato dall'importante dialetto di Ghadames, del quale avevasi finora una conoscenza molto ristretta. Il Motylinski, da materiali scritti e dalla viva voce di nativi, ha potuto dare un saggio ben più esteso ed esatto di questo dialetto, ed insieme copiose notizie di vario genere su questa oasi che da tanti secoli ha conservato la sua importanza; essendo già ricordata da Plinio il maggiore col nome di Cydamus. L'introduzione del libro del Motylinski riassume la storia della regione e delle sue relazioni commerciali e del penetrarvi degli Europei fin al tempo odierno.

Il libro del Motylinski contiene una grammatica del dialetto di Ghadames, seguita da copiosi testi in questo dialetto, dei quali è data non solo la traduzione, ma anche la trascrizione in caratteri latini, per far ben conoscere la pronunzia. Sono testi che trattano della città di Ghadames, degli usi diversi degli abitanti, ecc. e sono interessanti per il loro contenuto e non solamente per la lingua. Segue poi un dizionario francese-berbero.

Parecchie appendici sono aggiunte al volume, due delle quali, e sono le più lunghe, contenenti dei testi arabi inediti sopra Ghadames ecc.: il 1° tolto da un codice di Parigi, è della

seconda metà del XVIII sec. ed ha per autore un tal Muṣṭafà b. Qâsim miṣrî. Un indice alfabetico generale chiude questa importante opera del Motylinski.

(I. G.).

Bibliografia ebraica (1904).

Merita d'esser notata l'impresa del sig. Abraham Kahanà (Gitomir), di pubblicare cioè, con aiuto e collaborazione di varî esegeti, un commento critico sul V. T. in lingua ebraica. [1] Il programma promette un lavoro, basato su un esame accurato delle traduzioni antiche, e sui risultati della filologia semitica e della critica moderna. Finora si pubblicarono tre volumi I) Genesi, commentata dal Kahanà, II) Salmi, 2 vol. commentati da H. P. Chajes. Altre parti (Daniele, prof. Lambert, Threni, Dr. Perles, Isaia, prof. Krauss) sono in preparazione.

Il dr. D. Hoffmann (Berlino), autore di pregevoli lavori sul Midraš halachico, da più di trent'anni lotta con zelo indefesso, ma non sempre con altrettanta fortuna contro la cosidetta teoria di Graf-Wellhausen (sulle fonti del Pentateuco); ora raccoglie [2] le sue obbiezioni principali contro la critica radicale, e siccome gli sta a cuore d'abbattere l'ipotesi del PC (Priestercodex) fa uscire quasi contemporaneamente un commento sul Levitico, di cui la prima parte (I-XVII) ci è ora pervenuta. [3] È inutile dire che l'A. esclude anche ogni cambiamento, sia pur lievissimo, del testo masoretico.

---

[1] תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי A. Kahanà Gitomir, 1903–4.

[2] *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese.* Berlin, Poppelauer, 1904.

[3] *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt.* Berlin, Poppelauer, 1905.

***

A. B. Ehrlich (Nuova-York) traduce e commenta il libro dei Salmi. [1] L'A. ha una buona e fine conoscenza della lingua biblica e per questo riesce a spiegare qualche verso frainteso da altri, e ad illustrare qualcho radice ebraica non ben determinata dai Lessicografi (un indice dà in ordine alfabetico le parole ebraiche spiegate nel Commento). Eppure l' Ehrlich non ha minimamente il diritto di sprezzare (come lo fà nella prefazione e passim nel libro) l'opera della esegesi moderna. Parecchie delle sue congetture e spiegazioni si trovano in lavori dei suoi predecessori, che l'A. non conosce; ma chi non conosce esattamente la letteratura non ha la facoltà di giudicare e di condannare. Avremo occasione di parlarne più estesamente altrove.

***

Il dr. Alfred Jeremias (Lipsia) pubblica un bel volume sui documenti dell' antico Oriente, per quanto possono servire ad illustrare il Vecchio Testamento[2] « un manuale di archeologia biblico-orientale ». L'A. ordina il materiale fornitoci specialmente da testi assiro-babilonesi, (non esclude però i monumenti egiziani, sabaici, ecc.), in forma di glosse ai libri biblici e così vuol esser considerato parzialmente un « Schrader redivivus » (Il libro famoso, 'Keilinschriften und A. T.' ha del tutto cambiato carattere nella terza edizione, curata da Winckler e Zimmern). Certamente non sempre saremo d'accordo col J. nella interpretazione dei racconti del V. T. (spesso ci vede, seguendo il Winckler, motivi astrologici v. p. e p. 248 e cf. *Revue biblique*, 1904, v. 629s.), ma ciò non toglie valore alla raccolta coscienziosa, resa più importante dalle molte illustrazioni.

---

[1] *Die Psalmen neu uebersetzt und erklärt.* Berlin, Poppelauer, 1905.

[2] *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* Leipzig, Hinrichs, 1904.

*
* *

L'egittologo prof. W. Spiegelberg (Strasburgo) esamina la questione del soggiorno degli Israeliti in Egitto.[1] Si sa che fra i moderni, alcuni negano ogni valore storico al racconto della Bibbia. Lo Spiegelberg non è poi tanto scettico; ammette che documenti egiziani non parlano dell'Esodo, ma dimostra come il quadro biblico nei suoi tratti generali potesse corrispondere a notizie, che si hanno in testi egiziani, di tribù semitiche, che vengono in Egitto al tempo d'una carestia, di stranieri che ascendono ai gradi più alti della burocrazia egiziana, ecc. (v. anche nel libro del Jeremias p. 239-261).

*
* *

Il dr. M. Friedlaender (Vienna), uno scrittore assai (forse anche troppo) fecondo, dedica da anni il suo lavoro alla storia del Gnosticismo giudaico. Secondo lui questo movimento sarebbe antichissimo nel Giudaismo; al tempo di Alessandro Magno la Palestina aveva occasione di far la conoscenza della « sophia » greca e certamente non pochi dei suoi figli ne rimasero abbagliati. Dal connubio fra lo spirito israelitico e la filosofia ellenica, nasce un sistema di metafisica che sarebbe per parte sua il padre del Gnosticismo. In un suo libro recente [2] il Friedlaender cerca le traccie di questa filosofia nella Sacra Scrittura sia in forma di adesione (Qoheleth) sia come polemica (Salmi, Proverbia, Sirach, ecc.). Persuasi o no, dobbiamo esser riconoscenti all'A. che con tanta energia vuol aprire un adito ad un periodo assai oscuro della Storia letteraria.

---

[1] *Der Aufenthalt Israels in Aegypten.* Strassburg, Schlesier u. Schweikhardt, 1904.

[2] *Griechische Philosophie im Alten Testamente.* Berlin, Reimer, 1904.

***

Il dr. D. M. Sluys (Amsterdam) esamina il valore storico dei libri dei Maccabei,[1] specialmente del secondo, tanto sospettato da qualche autore; in un capitolo apposito parla dell'era, secondo cui si fissano gli anni nei libri suddetti. È una tesi universitaria, che mostra una buona conoscenza delle fonti e della letteratura.

***

Il dr. I. Elbogen (Berlino) presenta un lavoro[2] sulle idee religiose dei Farisei; l'A. vuol rettificare certe inesattezze che si riscontrano nei lavori di teologi protestanti sul proposito. Per formare un sistema vero e proprio della teologia farisaica, il materiale dovrebbe esser ben più ricco e completo: come un lavoro preliminare ha i suoi pregi. (Più a lungo ne abbiamo parlato *Rivista Israelitica*, I, p. 96 s.).

***

Il dr. Klausner (Varsavia) parla delle idee messianiche del popolo israelitico al tempo dei Tannaiti (specialmente del II sec. d. Cr.);[3] un tema che interessa anche la storia del Cristianesimo. L'A. si parte dal punto di vista storico; esamina, per quanto potevano influire sullo sviluppo delle speranze messianiche, le catastrofi nazionali (p. e. la disfatta del Bar Cochba). Ne riparleremo nel prossimo numero della « Zeitschrift f. hebr. Bibliographie ».

---

[1] *De Maccabaeorum libris I et II quaestiones*. Amsterdam, Clausen, 1904.

[2] *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*. Berlin, Poppelauer, 1904.

[3] *Die messianischen Vorstellungen des juedischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*. Berlin, Poppelauer, 1904.

***

Il famoso conoscitore e commentatore della Agada, M. Friedmann (Vienna) ha, quattro anni fa, pubblicato (secondo un ms. Vaticano) il Seder Eliahu (cioè la compilazione agadica, ascritta da una antica leggenda, Kethuboth p. 106, al profeta Elia), con un' introduzione, importante anche per il «folk-lore» ebraico. Ora il Fr. ci dà un'edizione dello «Pseudo Seder Eliahu» [1] e anche questa volta la prefazione contiene materiale prezioso per la storia del Midraš.

***

Il viaggiatore Benjamin di Tudela (XI° sec.) descrive, come si sà, le Comunità israelitiche, visitate da lui, in un opuscolo assai rilevante (Massa'oth). Nelle varie edizioni si ha un testo corrotto e pieno di confusione nelle indicazioni geografiche. Il dr. L. Grünhut (Gerusalemme) pubblica le Massa'oth secondo manoscritti, con traduzione tedesca. [2] Più importante è il lavoro del suo collaboratore M. A. Adler (Londra) che dà (JQR. XVI, p. 453 s.) il testo secondo tre codici, una traduzione inglese e note, ben più esatte di quelle del Grünhut.

***

Il dr. J. L. Landau (Johannesburg, Africa) tratta dell'influsso, che aveva la filosofia Hegeliana sul sistema del Nachman Krochmal. [3] Krochmal (1785-1840) è l'Autore d'un' opera magistrale: Moreh nebuche ha-zeman, pur troppo poco conosciuta, e pure d'un valore straordinario per la storia e letteratura dell' Ebraismo antico.

---

[1] Wien, Verlag der Isr. theol. Lehranstalt, 1904.

[2] *Die Reisebeschreibungen des R. Benjamin von Tudela.* Frankfurt, Kauffmann, 1903-4, 2 vol.

[3] *Nachman Krochmal. Ein Hegelianer.* Berlin, Calvary, 1904.

I primi capitoli — i meno importanti — sono dedicati a problemi filosofico-morali, e di loro si occupa il nostro fascicolo (v. la nostra recensione Z. f. hebr. Bibliogr. VIII, p. 107).

Raccomando all'interesse degli Ebraïsti Italiani un nuovo periodico, di carattere scientifico, che si pubblica a Firenze.[1] La *Rivista* contiene articoli di esegesi biblica e talmudica e di storia giudaica.

H. P. Chajes.

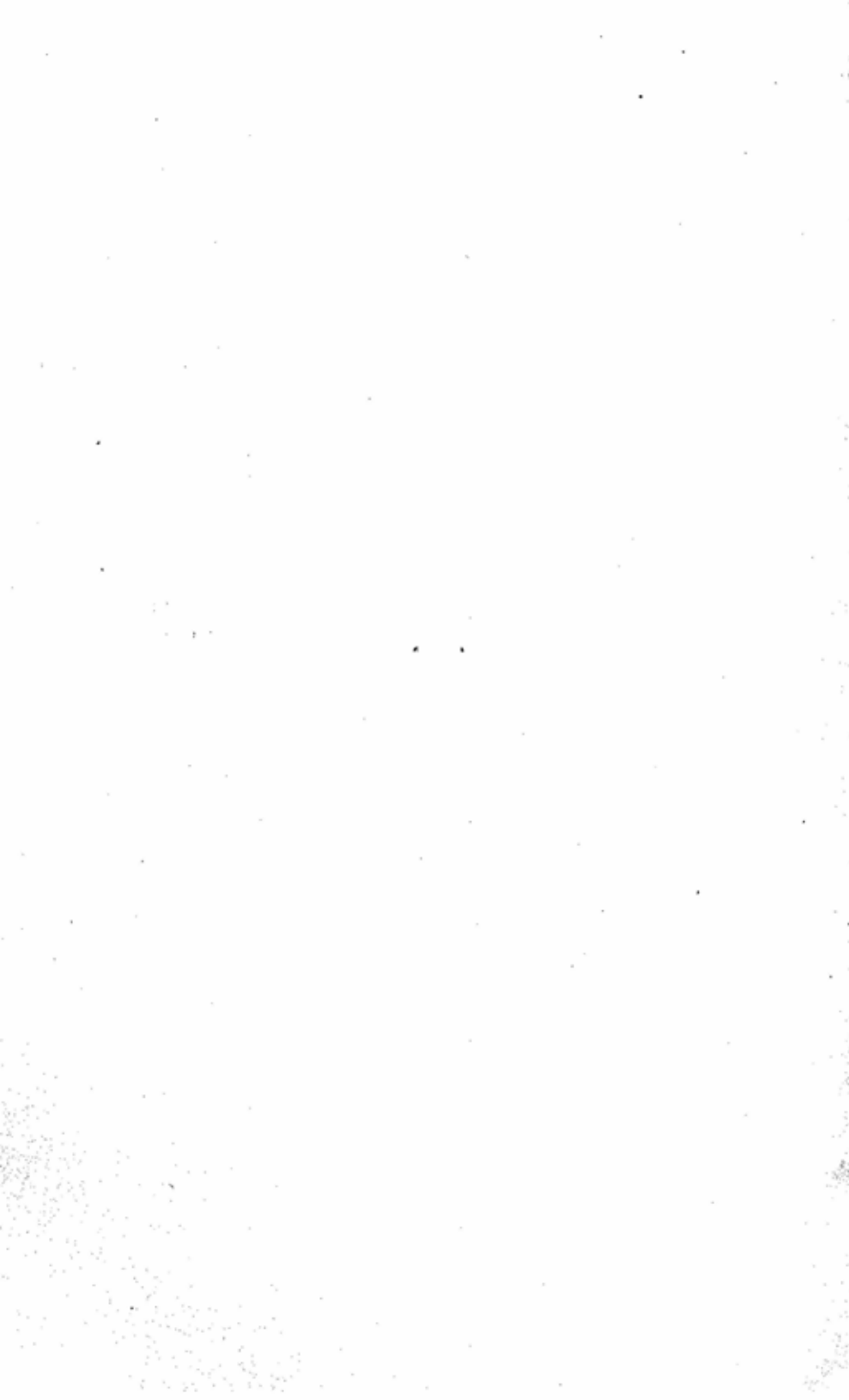
Firenze, Dicembre 1904.

[1] *Rivista Israelitica*, periodico bimestrale. Anno I, fasc. 1–5. Firenze, Galletti e Cassuto, 1904.

SOCIETÀ DEL SIAM

Il 26 Febbraio 1904 tenne la sua prima adunanza la Società del Siam (*Siam Society*) fondata in Bangkok collo scopo di dare impulso alle ricerche storiche, archeologiche e letterarie del Siam e dei paesi limitrofi, sia col tenere conferenze e pubblicare un bollettino semestrale, sia col raccogliere opere e oggetti e formare un museo e una biblioteca.

Sin dal suo inizio la società, che per i fini e l'ordinamento è conforme alle altre esistenti da molti anni in tutte quelle parti dell'Asia orientale nelle quali più numerosi sono i residenti europei, ha raccolto nel suo seno 120 iscritti ed è stata posta sotto l'alto patronato del Principe ereditario e il vice-patronato del Principe Damrong, Ministro dell'interno. La Presidenza è stata data al sig. Beckett, console inglese in Bangkok, e uno di quelli che da più lungo tempo vivono nella colonia. Il tenente colonnello Gerini, Direttore della Scuola militare, nostro connazionale e noto per i suoi studi sulla penisola indocinese, é stato scelto per la vice-presidenza.

L. N.

EDMUND HARDY

Dalla valorosa schiera degli indianisti tedeschi un altro ha tolto la morte: e la scomparsa di **Edmund Hardy** lascia un vuoto tanto più doloroso in quanto più difficile a colmarsi, dato il ristretto numero dei cultori della lingua e letteratura palica. Le edizioni di gran parte dell'Anguttara-Nikāya, dei due commenti di Dhammapāla al Petavatthu e al Vimānavatthu da Lui con infinita diligenza curate per la *Pāli Text Society* mostrano quale esimio conoscitore del pāli Egli fosse. Ma lo scrittore elevato e sereno, dalla sintesi lucida e geniale, si affermò in Lui non meno che l'editore sagace e minuto di codici e di glosse. Basta ricordare i suoi tre volumi sul buddismo, sul periodo vedico-brammanico, e sul re Asoka. Ancora: come folklorista egli fu altrettanto profondo ed acuto, quanto come studioso della storia religiosa, specialmente dell' India sua prediletta: e ne fanno fede i suoi numerosi articoli nel Giornale della Soc. Or. Germanica, nel-l'*Archiv für Religionswissenschaft* e in altri periodici. Gli studi indiani Egli amò di amore costante ed ardente, ben apprezzando il loro valore per le ricerche cui aveva volto gran parte della sua operosità. La sua ricca biblioteca divien proprietà dei padri Benedettini di Maria Laach, eccetto però i libri relativi all' India, che vanno ad accrescere i tesori dell'Accademia di Monaco, erede universale. Egli ha disposto che tutto il suo modesto patrimonio (circa 75,000 marchi) serva a promuovere o a premiare studi e ricerche indologiche.

Di modestia grande quanto la dottrina, **E. Hardy** non ebbe in vita copia di onori e distinzioni « ufficiali », che spesso toccano ai meno meritevoli, ma più intriganti : ed è penoso il pensare che, dopo l'insegnamento nell' Università di Friburgo i. B. a cui rinunziò per nobilissimi motivi, un'altra cattedra non gli fosse offerta. Ma Egli ebbe, per tutta la sua vita, oltre le gioie di una coscienza integerrima e sicura del bene, la deferente stima, la riconoscente amicizia di molti colleghi, che ora ne piangono inconsolati la dipartita.

P. E. P.

Firenze, Ott. del 1904.

INDICE

Società Asiatica Italiana.

Memorie.

Parte Prima.

Parte Seconda.

Bibliografia.

PARTE PRIMA.

PARTE SECONDA.